LA VERITÀ E LE FORME GIURIDICHE

Introduzione di Lucio d'Alessandro

Michel Foucault

(LA CITTÀ DEL SOLE, 1994)

INDICE

Regola giuridica e regola di verità

LA VERITÀ E LE FORME GIURIDICHE

Capitolo I
Il giuridico come luogo privilegiato della verità: origine o invenzione?

Capitolo II
Tragedia e nascita del diritto: sacro e vero nella condanna di Edipo

Capitolo III
Il diritto medievale tra prova e inquisitio

Capitolo IV
L'età dell'Illuminismo: splendore della verità e buio della prigione

Capitolo V
L'età industriale: il carcere panottico metafora della società disciplinare

REGOLA GIURIDICA E REGOLA DI VERITÀ

> In *questa* sfera, nel diritto dunque delle obbligazioni, il mondo dei concetti morali «colpa», «coscienza», «dovere», «sacralità del dovere» ha il suo focolare d'origine – i suoi inizi, come gli inizi di ogni grandezza terrena, sono stati a fondo e lungamente irrorati di sangue.
>
> Il «diritto» è stato a lungo un *vetitum*, un'empietà, un'innovazione, si fece innanzi con violenza, *come* violenza a cui ci si adattò unicamente con vergogna dinanzi a se stessi.
>
> F. NIETZSCHE

1. Nel 1766 un illuminista ora dimenticato raccontava la favola, in vero un po' deprimente, di un paese della *Caffreria interiore*, i cui abitanti, i *Muzimbas* («popolo furbo, e più maligno che barbaro [...] il suo vivere civile è molto conforme a quello de' nostri Europei [...]»), erano di fatto soggiogati e tiranneggiati dai *Mono-mugi*, vale a dire dagli avvocati del paese. Costoro costituivano in quel piccolo Stato uno degli Ordini più considerabili mentre, da sempre, «il magico potere delle loro parole è restato superiore ad ogni legge». La loro scienza consiste solamente nell'alimentare nei cittadini «lo spirito del litigio» allo scopo di divenire «padroni dispotici degli interessi de' particolari». Anche se affettano una grande dottrina e si circondano di grandiose biblioteche («ordinaria abitazione de' ragnateli») i *Mono-mugi* hanno di fatto rinunciato all'uso della propria ragione sicché i loro ragionamenti, privi di qualunque concatenazione logica, «si riducono ad un'esatta numerazione di autorità e di antiche decisioni». Con simili, fallaci ragionamenti essi si ridono delle leggi e perfino delle leggi naturali, adattano ogni cosa alla fantasia del litigante, persuadono i giudici di essere degli arbitri e non degli esecutori, provocano «garbugli», discordie e disordini, fanno ripiombare «la Nazione nel primitivo caos, la mantengono nell'ignoranza e *rendono inaccessibile il sentiero della verità*». Non è neppure il caso di sottolineare che il riferimento, allo stesso momento particolare e dialettico, nel mesto – e un po' ironico racconto di Giacinto Dragonetti (tale è il nome dell'illuminista dimenticato) è, invece, ad una visione della Legge come *suprema ragione ordinatrice*, come logica predata e preesistente (e come tale né discutibile né barattabile in nessuna sua parte) elemento definitivo di pace in un mondo il cui il soggetto è definitivamente dato come nucleo centrale e fondamento di ogni conoscenza, sicché il diritto può essere onnipresenza razionale e – a suo modo – sacra, il cui sacerdote (al contrario del lubrico e saccente e infedele Mono-mugio, vero mago di un diritto senza norma e senza logica) è il «probo giurisperito», «organo di quella voce celeste, che detta a ciascun cittadino i precetti della ragion pubblica».

2. In un certo modo la favola «esotica» ovvero la parabola illuminista qui riassunta con il suo gioco interno di verità di fatto ma *inautentica* lamentata da un lato (i Mono-mugi, la legge tradita, l'interpretazione-arbitrio, il diritto come esercizio abusivo di un potere) e, dall'altro, di verità essenziale, *autentica*, invocata (il probo giurisperito, la legge dichiarata e rispettata, il diritto come ordine, ragione e certezza di giustizia) può proporsi, contemporaneamente, come l'*identico* e come l'*opposto* del discorso che Michel Foucault vie-

ne dipanando nelle cinque conferenze che costituiscono i luoghi di passaggio di *La verità e le forme giuridiche*. L'*identico* perché le due opposte rive dell'apologo illuminista e del discorso genealogico sono esattamente le stesse: anche per Foucault in un certo modo il diritto appare eternamente in bilico tra una verità che si rivela, un'idea che si realizza, un soggetto che riconosce la sua storia e la sua origine da un lato, e una costruzione provvisoria, il frutto (quel che più conta) di una sistemazione di rapporti di forza, un oggetto di cui ci si impossessa (come fanno i Mono-mugi), una verità che si produce nello scontro quotidiano, e senza ideali, degli interessi. L'*opposto* perché a più di due secoli di distanza, il discorso di Foucault non può non partire dall'apparente affermazione storica del discorso *autentico* di Dragonetti e dal suo ribaltamento: l'affermazione di una razionalità del mondo e del soggetto, l'affermazione della regola giuridica come razionalizzatore elemento di pace. La posta in gioco – dichiarata – del discorso foucaultiano è dunque, ed in prima istanza, proprio la negazione del quadro di riferimento in certo modo scontato, simile alla lente attraverso cui si legge, e all'acquario in cui si è immersi, in cui egli vive il suo tempo e la cultura giuridica che di quel tempo è propria. Una negazione allora che non può prendere le mosse dalla negazione stessa del soggetto, della sua inoppugnabile razionalità, per coinvolgere il rapporto di verità che ne deriva e quella razionalità progressiva della storia di cui la cultura moderna è segnata, come di un peccato o di una grazia originali. Il diritto, allora, si pone all'opposto della razionalità e della superiore verità del nostro illuminista dimenticato. Foucault, infatti, non cerca nell'analisi di sparse forme giuridiche del passato la conferma magari *a contrario* – di una verità negata o nascosta e, tuttavia, auspicata, persistente come è persistente il *soggetto* della storia, e nella storia.

Schliemann, archeologo dilettante della Troade e poi di Micene, non cessò mai di esaltarsi di fronte alle diverse e spesso modeste mura della agognata Troia, continuando a vedere in ciascuna cinta muraria, e in ogni strato, conferma della *persistenza storica* (da Troo a Priamo) della città eroica e individuando, nella cenere che affaticò lo scavo, la conferma del tragico incendio finale cantato da Omero: facendo così rivivere, nel nome di una *continuità* finalmente archeologicamente suggellata, i luoghi e i protagonisti mitici ed eroici, primi soggetti della storia con le loro cose. Le armi di Priamo, i monili di Andromaca, il volto grave e regale di Agamennone, immobile nella sua maschera funeraria, erano non più solo del passato, ma del presente, così come il canto di Omero (di cui qualche squallido filologo argomentava la discontinuità) era riconsegnato intatto nella sua certezza ed autenticità storica al rispetto dei secoli. Foucault, al contrario, archeologo-giurista, (per nostra fortuna) anch'egli abbastanza dilettante, pone l'accento sulla *diversità* delle mura portate alla luce, e ritrova, nella cenere che le ricopre, non la conferma di una eroica continuità, ma le prove di quella *discontinuità* che è il vero segno di ogni storia giungendo così a negare, di fatto, per questa via ogni persistenza delle idee di soggetto e di verità – tra loro così strettamente connesse – così come sono avanzate fino a noi, in quella vincente linea di pensiero, che secondo Foucault da Cartesio va a Kant e, passando attraverso l'idealismo, giunge fino a noi...

3. Altri sono i luoghi e gli autori della genealogia: ed infatti in questo testo, forse più che altrove, è riaffermata, con forza, l'idea, di derivazione nietzschiana, per cui ogni conoscenza è violenta, momento di equilibrio di una lotta. In più punto Foucault ricorda, infatti, come Nietzsche, nella *Gaia Scienza*, critichi la opposizione spinoziana tra *intelligere*, *ridere*, *ludere* e *detestari* mirante ad affermare come ogni comprendere (*intelligere*) richieda un avvicinarsi all'oggetto della conoscenza che escluda verso di esso ogni irrisione, deplorazione o odio. Al contrario, per Nietzsche ogni processo di conoscenza nasce da un processo di allontanamento e di differenziazione dell'oggetto: nessun oggetto può essere conosciuto se non deridendolo, criticandolo, odiandolo. Solo in questo senso la conoscenza nasce dagli istinti naturali, i quali sono in perenne lotta tra loro. La conoscenza appare allora nell'istante di un momentaneo equilibrio tra gli istinti in conflitto e appartiene al conflitto, come

«la scintilla che si sviluppa dall'urto di due spade».

Siamo all'antipodo esatto di ogni vicinanza tra verità e origine, tra conoscenza e armonia. Il mondo che si vuole conoscere è quello emergente dalla (non certo consolatoria) riflessione nietzschiana: un caso eterno privo di ordine e necessità, una natura priva di leggi. La conoscenza deve, allora, lottare contro un mondo senza ordine, privo di qualunque naturale tendenza a farsi conoscere. Pertanto il conoscere, lungi dal poter essere *riconoscimento* e tantomeno *riconoscenza*, è, invece, violenza sulle cose, odio del loro disordine.

La negazione della *origine* aveva costretto Nietzsche a rescindere il legame (invero tenue) che legava la filosofia di Cartesio e di Kant a Dio, ammesso quel unico possibile garante dell'armonia generale e della conoscenza, grande orologiaio della *machina mundi*. La stessa impostazione, trasferita in ambito giuridico, fa sì che Foucault neppure si ponga – almeno in via esplicita – il problema della cosiddetta norma fondamentale di tradizione neokantiana.

Il cessare dell'armonia rende fatalmente inattuale ogni unità tra istinto e sapere, tra meccanica del corpo e verità, minaccia alla radice l'unità, e, con essa, l'esistenza stessa del soggetto in senso classico. Secondo l'interpretazione di Foucault l'analisi nietzschiana – lungi dal fare della conoscenza un istinto – ne fa, invece, una derivazione dagli istinti stessi, come un effetto di superficie, un fotogramma frutto di più riflessi (*ridere*, *ludere*, *detestari*...). Non è difficile comprendere quanto da vicino si trovi minacciata una delle costanti (speranze) della filosofia occidentale da Platone in poi: la conoscenza come beatitudine, che aveva trovato in Spinoza il suo maggiore sostenitore. Al contrario la conoscenza, lungi dall'essere adeguamento all'oggetto, è relazione di dominio: essa non è pace, ma duello. Non è amore, ma è odio. Questo vale anche – anzi prima che altrove – nel pacificatore mondo dell'ordinamento (!??) giuridico.

4. Dunque la verità stessa ha una storia, una storia che è violenza. *La verità e le forme giuridiche* è un pezzo (un pezzo qualsiasi senza prima, né dopo) della storia della verità. Ma a quali condizioni è possibile fare questa storia, fare la storia dei diversi modi e delle diverse «forme» di apparizione della verità?

Occorre porsi in una dimensione che sfugge alla ufficialità dell'ordine di cose e parole per accertarne e, come spolverarne soltanto la *materialità*, situandosi, anonimamente, in ascolto in quel luogo in cui tutti gli ordini sono sempre possibili e in cui tutti i discorsi possono essere ascoltati. Si tratta allora, ancora una volta, non del luogo classico di collocazione del filosofo, quello della ricerca dell'origine *Ursprung* (Foucault utilizza e riutilizza a più riprese la distinzione cardine nietzschiana tra *Ursprung-origine* e *Erfindung-invenzione*), ma, invece, il luogo mutevole in cui la genesi, l'atto iniziale di una pratica non è ricerca della essenza, della forma che precede l'accadere storico ma, al contrario, il momento di fabbricazione, di invenzione, di costruzione, di assemblamento della storia, delle storie del soggetto, dei soggetti interni od esterni (che è lo stesso) al reticolo di razionalità cui siamo abituati. Il discorso foucaultiano pone in discussione, allora, il posto fisso dal quale è possibile recuperare la totalità dei discorsi e l'universalità della verità: il risultato del gioco è un reticolo di discorsi senza fine e senza origine, la rottura definitiva delle frontiere tra filosofia e storia. La storia non è che la storia della verità e delle menzogne (che non si distinguono più perché non vi è legge di verità) mentre la filosofia, perso per sempre, con la verità, il suo oggetto privilegiato, perso il suo luogo, persa la trama rassicurante della storia, perso il *suo soggetto*, non può che essere ricerca sui modi dispersi di apparizione della verità, del soggetto, di sistema. Storia e filosofia, unificati nella genealogia foucaultiana, trascolorano in una funzione senza autore, configurazione epistemologica (sempre provvisoria) della massa degli enunciati di un'epoca. La conseguenza ne è che la filosofia riprende e trasforma e, forse, comprende, non i suoi propri enunciati, ma quelli costituitisi in campi assai diversi: scientifici, religiosi, morali, giuridici sicché le parole di un qualunque magistrato di tribunale o di un oscuro carceriere possono, in molti casi, essere più importanti, per la storia genealogica della morale, della stessa *Metafisica dei costumi*.

5. «La genealogia è grigia...» ha più volte affermato Foucault, ed allora la filosofia che, con la storia, in essa si confonde deve adattarsi ad origini umili e concrete, come quelle che si rintracciano nelle forme giuridiche del processo e della confessione. Forme giuridiche che, ancora una volta, non hanno la sacralità delle tavole della Legge o l'Autorità delle leggi naturali, ma il sapore, più modesto e polveroso, che si respira nelle aule di tribunale e nei corridoi dei palazzi di Giustizia.

Il che, sia detto una volta per tutte, sia pure per inciso, se significa la fine di ogni filosofia programmatica e di ogni filosofia dei fondamenti (o *forte*?), non smette di proporre la presenza della riflessione filosofica come necessità di continuamente ripensare le questioni propriamente filosofiche (le questioni di verità) alla luce dei problemi e degli accadimenti in cui ciascun intellettuale-filosofo si trova immerso nella congiuntura storica che è del suo tempo. Da tempo (dal tempo della secolarizzazione?) è finita l'era degli eroi e si è aperta quella di una grigia genealogia che è filosofia e che è storia...

Ha scritto Wittgenstein (*Note sul ramo d'oro*): «La spiegazione storica, la spiegazione come ipotesi di sviluppo è solo un modo di raccogliere i dati – la loro sinossi. È ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in un'immagine generale che non abbia la forma di uno sviluppo cronologico». Si tratta di vedere le connessioni, di individuare, al di là del tempo, ma nella somiglianza delle forme gli anelli intermedi. Credo possa affermarsi che la storia della verità proposta da Foucault sia un esempio «classico» (se di ciò può farsi classicità) di storia morfologica e sincronica in cui le *somiglianze* (e le *non somiglianze*) costituiscono gli anelli intermedi.

6. La storia della verità giudiziaria è appunto nelle pagine di Foucault una storia morfologica e non cronologica. Si confrontano, così, nella ricostruzione foucaultiana del rapporto tra diritto e verità, due *forme* principalissime di conseguenza: da un lato quella che parte da una concezione binaria della verità e che non esita a riconoscere come la stessa sia il frutto di una lotta in cui nulla – se non l'esito della lotta medesimo – può dare certezza di verità; dall'altro lato quella che si rassicura dietro la catena ininterrotta delle testimonianze e delle prove collegate tra loro fino a giungere ad una istanza asseveratrice più alta, se non fuori della natura (metafisica). Si succedono nella ricerca della verità *forme* diverse che corrispondono anche, al diverso equilibrio politico; più dinamico (società e verità binaria, vero-falso, amico-nemico); più statico (autorità e verità unica, sistema delle prove).

In un sistema tendenzialmente più dinamico (e quindi anche meno giuridicizzato) ciascuna parte in conflitto come ognuna delle due opposte asserzioni (vero-falso) possono essere, ciascuna di esse, vere non in relazione ad una verità data e riposta da raggiungere, ma al migliore attraversamento di un duello (verbale o corporale) sempre ritualizzato in cui non conta ciò che è *veramente vero* (che non esiste) ma il fatto che – nel rispetto di determinate regole formali – si sia vinto. In tal caso la verità è binaria, come il rapporto tra gli uomini da cui nasce è binario (nemico-nemico), mentre *l'unica verità* giudiziaria nasce solo nell'ambito di una forma di duello, anzi di guerra. Sicché può dirsi che la giustizia non è una forma di pace ma un modello ritualizzato della guerra, la quale rimane anche a livello di scontri individuali o di piccoli gruppi, il grande sistema autorizzativo del potere e della ricchezza e di trasmissione dell'uno e dell'altra. Non si può dimenticare, del resto, che il sapere alchemico dell'Alto Medioevo, e quanto di lui permase nel tempo, aveva, appunto, questo andamento di lotta (secondo formule di rispetto) tra alchimista e natura, una lotta avente inizio ogni volta ad opera dell'alchimista che la intraprendeva, che pertanto non consentiva (ma neppure prevedeva o voleva) una accumulazione di sapere in vista del raggiungimento del luogo della unica, riposta, verità.

Il sistema di verità non abbisogna di un terzo che giudichi ed osservi ciò che è rispondente a vero in base a regole di razionalità, né

di testimoni che riferiscano ciò che è veramente stato, ha bisogno tutt'al più di un arbitro che osservi il rispetto delle regole del gioco. È vero ciò che, attraverso quelle regole, è sostenuto con maggiore forza. Così è nel caso della gara tra gli eroi omerici dell'Iliade in occasione dei giochi per la morte di Patroclo, così è nel caso dei duelli dell'antico diritto germanico e della *disputatio* medievale, così è in tutti i casi ricorrenti in cui non vi è, nel sociale, una forma di equilibrio stabile. Il duello appare facilmente come la regola di verità di un tipo di organizzazione sociale in cui il conflitto individuale è la regola, ed in cui la presenza di una istanza normalizzatrice centrale e forte (monarca, sovrano, repubblica) è minima o assente. Non si è costituito, ancora, un corpo politico (ovvero è venuto meno), sicché non può esservi chi (soggetto individuale o collettivo) di questo corpo politico si sia insignorito ponendosi a capo di una ininterrotta catena di uomini e regole i quali, proprio per far parte di questa catena, che si richiama al sovrano (indagine, *inquisitio*), sono in grado essi di accertare la verità.

Il duello insomma non ha trovato ancora, o non trova più, quella forma di vincitore stabile che corrisponde alla presenza di un soggetto che assume su di sé il monopolio del potere, della forza e del sapere. Sarà quando sorgerà o risorgerà (giacché le forme della verità si inseguono e ripetono) appunto questo soggetto che il controllo della verità giudiziaria passerà, dalla disponibilità dei duellanti (muniti di possibilità di accettare e stabilire prove e di transigere in ogni momento sul danno, unico oggetto della controversia), al potere di un giudice. Il tutto in presenza di un soggetto (il procuratore) che doppia la figura privatistica del danneggiato ed interviene non per ottenere il risarcimento del danno, ma la punizione dell'infrazione alle regole sovrane.

Il declino della ricerca alchemica e del principio della *disputatio* medievale corrispondono, ormai, all'idea di un verità non più come lotta, ma come qualcosa di riposto, di già dato, da conoscersi attraverso procedure di accertamento date. Ciò non toglie che anche le nuove, opportunamente non conflittuali, forme di costruzione della verità (giudiziaria e non) sono il frutto di una lotta, di una composizione provvisoria della macro-dinamica (o micro) – in ogni caso sempre rinascente – che caratterizza la lotta per il potere.

7. Senza un'idea di storia *morfologica* (che forse non sarebbe spiaciuta al nostro Vico) non sarebbe possibile la lettura che Foucault fa (nella seconda conferenza) dell'*Edipo Re* di Sofocle, nel dichiarato presupposto che le tragedie di Sofocle rappresentano una forma di drammatizzazione del diritto greco. Ed infatti l'Edipo letto da Foucault nel testo è l'Edipo *in quanto Re*, in quanto cioè uomo investito di supreme responsabilità pubbliche. A distanza di un solo anno dalla pubblicazione di *Anti-Edipo*, Foucault è alla ricerca di un nuovo complesso di Edipo, collocato, questa volta, non nella psiche o nelle famiglie, ma a livello generale della stessa società occidentale. È per questo che Foucault insiste sull'essere Edipo, Re e uomo di conoscenza, sul suo rammentare, e instancabilmente, gli attributi del suo potere e del suo sapere, un sapere-potere costruito da solo con la volontà e lo sforzo del cercare.

Edipo costituisce, vuole costituire, secondo Foucault, l'equivalente attico del Re assiro che unisce in sé ogni conoscenza e potere sotto la sacralità della religione. Nella Grecia dei secoli V e IV costituisce, però, anche la proiezione autocratica dei sofisti che si fanno portatori di una conoscenza senza controllo di cui sono gli unici *proprietari*, e che vendono al migliore offerente. Una conoscenza che non passa né per la sanzione sacra dei sacerdoti e indovini, né per il vaglio del buon senso comune di chi ha visto con occhi di testimone, ma che, anzi, spesso irride tanto alla forma sacra, quanto alla forma comune della conoscenza. Tale è anche il ruolo che Edipo esercita nel meccanismo di accertamento della verità presente nella tragedia sofoclea. Egli è colui che sa e che vede ma che, tuttavia, non sa e non vede ciò che sanno il Dio (Apollo) e l'indovino (Tiresia), né ciò che hanno visto il messaggero e lo schiavo. Egli, pur essendo il Re, pur chiamandosi depositario della verità, non domina ancora il processo di formazione della verità che riposa in mani altrui. Si tratta,

allora, per la città appestata, di eliminare (accecandolo) colui il quale vuole possedere, dichiara di possedere, la verità, ma non la possiede, perché non ne domina il meccanismo di identificazione. Si tratta, alla fine della tragedia, di togliere il potere a questo uomo eccessivo che vuole identificare in sé la coppia potere-sapere secondo la tradizione della sovranità orientale. Proprio per questo però *Edipo Re*, se è la storia di Edipo in quanto Re, è, anche, la storia della «democratizzazione del diritto e della stessa verità nella Grecia classica». È nell'*Edipo Re*, secondo Foucault, infatti che si può rintracciare la storia della *democratizzazione* della verità processuale, che passa dalle mani della divinità (Oracolo), e del suo indovino (Tiresia), e da quella dei Re (Edipo e Giocasta), fino a quelle dell'umile servo e dell'ultimo pastore che, in definitiva, sono i possessori dell'ultimo frammento di verità, quel frammento che permette di ricostruirne l'intera fisionomia, quello che provoca la caduta di Edipo, re sapiente, richiudendo il cerchio della volontà divina. Si punisce, così, Edipo, uomo mostruoso che aveva osato – tentato – di sfuggire alla volontà degli dei fabbricando per sé una storia diversa da quella da essi antiveduta e conosciuta, e che poi – grazie al suo sapere umano – aveva osato affrontare e vincere la divina Cantora. In un certo senso la verità processuale che si stabilisce nell'*Edipo Re* rappresenta il punto di incontro tra la volontà già data dalla divinità e quella che, necessariamente, si forma attraverso la catena modesta ma ininterrotta delle testimonianze (o dei σύμβυλοι) degli uomini. La sconfitta di Edipo rappresenta anche la sconfitta di una verità legata al volere, alla capacità di imporsi di un singolo uomo, rappresenta la esorcizzazione dell'unità tra volontà, potere e verità di cui Edipo, tiranno-sofista del V secolo, uomo che ha trovato la verità e che rivendica il potere, è certamente simbolo.

Si può certo nutrire qualche perplessità verso la identificazione *tout-court*, certo morfologica, operata da Foucault tra la forma-tiranno e la forma-sofista in quanto, per molti versi, Edipo rappresenta l'ultimo uomo della conoscenza *prima* dei sofisti, giacché la sua è una conoscenza superiore che non deve convincere: è con i sofisti che nasce il primo bisogno di convincere, di confrontarsi – sia pure nella superiorità dell'uomo che fa meraviglia più che verità – con il popolo uditorio, che nasce cioè quella forma di conoscenza, di accertamento della verità, che troverà sistemazione nella retorica classica. L'identificazione appare tuttavia seducente nel suo esito storico. Per Foucault l'accecamento di Edipo sarà doppiato dalla svalutazione platonica di ogni conoscenza che non si basi sulla purezza dell'idea: si potrà così perpetuare il mito occidentale di un potere cieco ed ignorante, di un sapere, di una verità che sono altrove e, come tali, riposano sempre salvi.

Secondo Foucault il merito di Nietzsche ed il compito che egli stesso, filosofo-storico-genealogista, si assume, è di dimostrare come la separazione potere-sapere non sia stata che una mera illusione della filosofia occidentale, mentre ogni conoscenza ha continuato ad essere una lotta per il potere. Il complesso di Edipo, il vero complesso di Edipo, è quello di una società che rifiuta ostinatamente questa identità (fra potere e sapere) che è invece in essa profondamente impiantata, al centro del suo fare e del suo dire, del suo comandare e del suo conoscere.

8. Il modello giudiziario dell'Edipo, con il suo pesante carico di miti e verità riposte, non è tuttavia che un archetipo. Si dovrà attendere ancora a lungo perché questo modello (tra divino, umano e super-umano) diventi il paradigma (sempre più interamente umano) del rapporto tra uomo e verità, e non solo in sede giudiziaria. Foucaulti individua nella *inquisitio* medievale di origine ecclesiastica, ma utilizzata dallo stato carolingio, nel suo tentativo di darsi una organizzazione amministrativa, il momento di rinascita di un meccanismo di conoscenza basato non più sulla prova-competizione (vince il più forte) dell'antico diritto germanico ma, di nuovo (come nel caso dell'*Edipo Re*), sul *concatenamento* delle prove e delle testimonianze, nel loro raccordarsi secondo certi principi di razionalità, nel loro non contraddirsi e, in definitiva, non contraddire le regole sovrane. Questo processo si verifica, infatti, di pari passo al concen-

trarsi del potere-verità in mani sovrane, all'acquisizione da parte di chi, per prove successive, si è rivelato il più forte, del monopolio delle armi e cioè della forza. A questo punto la violazione, il danno, così tipicamente privati nel diritto germanico, non riguardano più soltanto il danneggiato e la sua famiglia, non si tratta di risarcire in qualche modo un danno attraverso una forma ritualizzata (e tuttavia privata) di guerra. Si tratta, invece, di restaurare il diritto violato, un diritto, in verità, che più che essere dello Stato, è del Sovrano, il quale è stato offeso nelle sue prerogative di monopolio delle armi e della conoscenza e, pertanto, si fa rappresentare in giudizio in una doppia veste: attraverso il *procuratore* come detentore del diritto sostanziale, come soggetto offeso nelle sue prerogative di uomo-Stato; attraverso il giudice (che in qualche caso può essere egli stesso) come supremo garante e detentore della verità.

Il discorso sulla *inquisitio* – indagine medievale – si pone a dimostrazione che, non un presunto progresso delle scienze, un dialettico svolgersi della ragione, una liberazione e maturazione del processo di conoscenza sono all'origine del moderno modo di conoscere basato sull'accumulazione del sapere, ma, invece, un modo di essere del potere che tenderà a farsi centralizzato, senza che venga meno il continuo risorgere della lite, del conflitto, che è insito nel concetto di *prova* di tipo medievale. Si tratta, insomma, per il potere di affermare in maniera stabile (ma non definitiva) che esiste una verità già data (come un sovrano già dato) e che essa può essere negata, ma non pertanto cessa di essere, si deve soltanto ricercare ciò che è – e rimane – (come il sovrano) vero, al di là di qualsiasi negazione. In un certo modo potrebbe dirsi – leggendo forse nel testo più di quanto vi sia scritto – che la società che trovava nel duello giudiziario il suo modello di conoscenza, era una società della *dispersione* (della ricchezza, del sangue, della terra). Al contrario la società che trova nell'*inquisitio* medievale il suo paradigma di conoscenza è una società dell'accumulazione: accumulazione di potere nelle mani del sovrano, accumulazione di verità attraverso più moderne forme di scienza, accumulazione di ricchezza per la certezza del diritto che ne deriva (senza i rapidi spostamenti tipici di una società del duello), accumulazione di nobiltà, giacché la prova data dalla nobiltà riposa sempre più in un'origine lontana, sempre meno su una certa *prova* di *valentia* e di nobiltà: non è, forse, un caso che l'idea di grande nobiltà tenda a fissare il suo momento originario nelle Crociate, ultima fase storica in cui il modello eroico-medievale della prova e del duello celebra i suoi fasti. Chi detiene una parte del potere vuole sempre ricordare di averlo meritato e vinto negli antichi duelli...

Coll'*indagine* tutto farà riferimento ad una verità originaria e data: apparentemente ogni duello è già stato combattuto, si tratta di dipanare il filo di conoscenza che porta all'origine. Eppure anche questa origine non è che il punto di equilibrio di una lotta. Ed infatti la scelta della pratica giudiziaria come luogo centrale di costituzione della soggettività e delle stesse regole di insorgenza della verità appare come scelta che, lungi dall'essere casuale, interpreta e coniuga in sé gli elementi della soggettività (responsabilità, imputabilità, capacità di agire), della lotta (vertenza, dibattito, confronto), della produzione della verità (indagine, prova, indizio, perizia). Si dimostra allora vero l'assunto nietzschiano secondo il quale la conoscenza non costituisce l'istinto più antico dell'uomo, essa fu inventata. La conoscenza non è né istintiva né naturale, è il raffinamento e il luogo di compensazione degli istinti dell'uomo, che sono istinti di lotta.

9. In definitiva *La verità e le forme giuridiche* mostra di essere molto più di un tentativo ben riuscito di portare il metodo genealogico nel mondo senza generazione (ma non senza degenerazione) del diritto, di leggere in termini di forma giuridica il problema della conoscenza e quello della verità. Ciò in quanto verità giuridiche che si mostrano essere non verità rinchiuse, meri fatti processuali, ma appaiono modello ed archetipo di un unico *genere* di verità che abbraccia l'intero oggetto politico sociale di una epoca: lo stato della scienza, della morale, dell'economia, l'idea di soggetto...

In questo testo, forse più ancora che in *Surveiller et punir*, che pure rientra nello stesso quadro di studi e di idee, il mondo giuridico, il mondo dell'ordine, appare come il luogo centrale di ordinamento dell'intero contesto sociale, quello in cui nascono o, almeno, acquistano capacità regolatrice le regole disciplinari di ogni convivere. E nel mondo del diritto, nella sua processualità che non sempre è dialettica, che si impongono le regole ultimative del vero e del non vero, quelle che danno luogo alle decisioni terribili in cui sono in gioco la vita e la morte.

Il problema non è ora di stabilire fino a che punto le regole processuali della verità in certe epoche storiche si possano riconnettere a ciò che noi (senza riuscirne mai a dare una definizione «esaustiva») chiamiamo diritto. Il problema non è neppure quello di accertare fino a che punto ed a quale momento abbia (o abbia avuto) permanenza la pragmaticità del modello giudiziario-giuridico, in presenza della nascita, poi, nel sociale o dal sociale (diciamo con la nascita delle relative scienze...), di sempre nuovi modelli, che hanno di sé pervaso il tessuto della convivenza rendendo, forse, meno centrale il modello proprio del comando giuridico. È essenziale, invece, rammentarci – e il libro di Foucault lo fa con ineludibile evidenza – come la lunga trama dai colori e dagli orditi diversi che, nel centro del sociale, segna, tuttavia, il luogo della ricomposizione o della attenuazione dei conflitti nascenti e rinascenti, quella lunga tortuosa o ben ordinata trama, che noi chiamiamo diritto, rimane – a malgrado delle nostre cautele e raffinatezze e ipocrisie – simile assai alla cicatrice interminabile di una ferita, giacché nessun messaggio nel mondo, per quanto forte d'amore, è riuscito a sanarla, almeno in questo mondo.

LUCIO D'ALESSANDRO

LA VERITÀ E LE FORME GIURIDICHE

CAPITOLO I

IL GIURIDICO COME LUOGO PRIVILEGIATO DELLA VERITÀ: ORIGINE O INVENZIONE?

È probabile che queste conferenze[1] contengano una quantità di cose inesatte, false, erronee. Preferisco esporle quindi a titolo di ipotesi per un lavoro futuro. Per questa ragione chiederei la vostra indulgenza e forse anche la vostra cattiveria. Voglio dire, mi piacerebbe molto che alla fine di ogni conferenza mi esponeste le vostre obiezioni e critiche affinché, nella misura delle mie possibilità, e considerando che la mia mente non è ancora troppo rigida, possa adattarmi a poco a poco ad esse. Stando così le cose potremmo terminare queste cinque conferenze con la fiducia di aver realizzato tutto sommato un lavoro o, eventualmente, un progresso.

Quella di oggi è una riflessione metodologica per introdurre questo problema che, sotto il titolo di *La Verità e le forme giuridiche*, può sembrare un po' enigmatico. Cercherò di proporre una questione che è, in realtà, il punto di convergenza di tre o quattro serie di indagini note, già esplorate ed inventariate, per confrontarle e riunirle in una specie di ricerca, se non originale, per lo meno innovatrice.

In primo luogo si tratta di una ricerca strettamente teorica, ossia come si formarono i domini del sapere a partire dalle pratiche sociali? La questione è la seguente: esiste una tendenza che potremmo denominare, un po' ironicamente, marxista accademica, o del marxismo accademico,

1 Il testo che qui si pubblica rappresenta la trascrizione e la traduzione di cinque conferenze pronunciate da Michel Foucault tra il 21 e il 25 maggio 1973 (cioè durante il periodo di preparazione di *Surveiller et punir*) presso la Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro. Ad un gruppo di studiosi e ricercatori di quella Università si deve anche la prima edizione (portoghese) delle conferenze che essi trascrissero e tradussero dal testo parlato: *A verdade e as formas juridicas*, Rio de Janeiro 1978. Su questo testo Enrique Lynch ha preparato la traduzione spagnola (*La verdad y las formas juridicas*, Barcelona 1980 e, poi, Ciudad de México 1983). Lynch ha anche provveduto ad eliminare, come si è fatto anche per la traduzione italiana, alcune ridondanze e ripetizioni tipiche di un testo orale. Sia l'edizione in lingua portoghese che quella in lingua spagnola contenevano una *Appendice* con gli interventi di Alfonso Romano de Sant'Anna, Chain Katz, Héelio Pelegrino, Luis Costa Lima, Milton José Pinto, Maria Teresa Amaral, Roberto Machado, Roberto Oswaldo Cruz y Roze Muraro, tutti partecipanti al seminario foucaultiano. L'edizione italiana non reca tale dibattito il quale è tutto spostato, per effetto delle domande degli interlocutori brasiliani, sulle tematiche dell'*Anti-Edipo* ed appare oggi, perciò, alquanto datato. Il curatore ha ritenuto di aggiungere, soltanto per un migliore orientamento del lettore italiano, un apparato di note, totalmente assente nell'edizione originale, nelle quali si sono individuati i *luoghi* e gli autori cui il testo parlato di Foucault fa riferimento. Sono pure del curatore i titoli dei singoli capitoli, individuati col proposito di offrire una guida al lettore.

che consiste nell'indagare come le condizioni economiche dell'esistenza trovino nella coscienza degli uomini il loro riflesso o espressione. Credo che questa forma di analisi, tradizionale nel marxismo accademico francese ed europeo in generale, abbia in sé un difetto assai grave: quello di supporre in fondo che il soggetto umano, il soggetto di conoscenza, le stesse forme della conoscenza, si producano in un certo qual modo *a priori* e definitivamente, e che le condizioni economiche, sociali e politiche dell'esistenza non facciano altro che depositarsi o imprimersi su questo soggetto che si dà in maniera definitiva.

Mi propongo di mostrare come le pratiche sociali possono arrivare a generare domini del sapere che non solo fanno in modo che appaiano nuovi oggetti, concetti e tecniche, ma che fanno nascere, inoltre, forme totalmente nuove di soggetti e oggetti di conoscenza. Lo stesso soggetto di conoscenza possiede una storia, la relazione del soggetto con l'oggetto; o, più chiaramente, la verità stessa ha una storia.

Mi piacerebbe mostrare in particolare come può formarsi, nel secolo XIX, un certo sapere dell'uomo, dell'individualità, dell'individuo normale o anormale, dentro o fuori della regola; questo sapere che, in verità, nacque dalle pratiche sociali di controllo e vigilanza. E come, in qualche modo, questo sapere non lo si impose ad un soggetto di conoscenza, non lo si propose né lo si impresse, bensì fece nascere un tipo assolutamente nuovo di conoscenza. Possiamo dire allora che uno dei temi di ricerca che propongo è la storia dei domini del sapere, in relazione con le pratiche sociali, escludendo la preminenza di un soggetto di conoscenza dato definitivamente.

Il secondo tema d'indagine è metodologico, un tema che potremmo chiamare analisi dei discorsi. Ho l'impressione che in questo paese esista già, in coincidenza di una tradizione recente ma accettata nelle università europee, una tendenza a trattare il discorso come un insieme di fatti linguistici legati tra loro da regole sintattiche di costruzione.

Alcuni anni fa appariva originale e importante dire e mostrare come ciò che si faceva con il linguaggio – poesia, letteratura, filosofia, discorso in generale – obbedisse ad un certo numero di leggi o regolarità interne: le leggi o regolarità del linguaggio. Il carattere linguistico dei fatti del linguaggio fu una scoperta che ebbe la sua importanza in una determinata epoca.

Era giunto il momento, quindi, di considerare questi fatti del discorso non più semplicemente per il lor aspetto linguistico ma anche, in certo modo – e qui tengo conto delle ricerche realizzate dagli anglo-americani –, come giochi (*games*), giochi strategici di azione e reazione, di domanda e risposta, di dominazione e ritrazione, ed anche di lotta. Il discorso è quest'insieme di regolare di fatti linguistici ad un determinato livello, polemici e strategici ad un altro. Quest'analisi del discorso come gioco strategico e polemico è, secondo il mio modo di vedere le cose, un secondo tema di ricerca.

Per ultimo, il terzo tema d'indagine che vi propongo e che definirà, in relazione ai primi due, il punto di conver-

genza nel quale mi colloco, consisterebbe in una rielaborazione della teoria del soggetto. Questa teoria è stata profondamente modificata e rinnovata negli ultimi anni da alcune teorie o, ancor più precisamente, da alcune pratiche tra le quali bisogna far risaltare con tutta chiarezza la psicoanalisi, che si colloca in primo piano. La psicoanalisi è stata certamente la pratica e la teoria che ha rimesso in discussione in modo radicale la priorità conferita al soggetto, stabilitasi nel pensiero occidentale a partire da Descartes.

Due o tre secoli fa la filosofia occidentale postulava, esplicitamente o implicitamente, il soggetto come fondamento, come nucleo centrale di ogni conoscenza, come ciò in cui non solo si rileva la libertà, ma come ciò in cui poteva, inoltre, fare apparizione la verità. Ebbene, credo che la psicoanalisi metta enfaticamente in questione questa posizione assoluta del soggetto. Ma anche se questo è senz'altro vero per quanto attiene alla psicoanalisi, nel campo di ciò che potremmo chiamare teoria della conoscenza, o in quello della epistemologia, della storia delle scienze, o persino in quello della storia delle idee, ritengo al contrario che la teoria del soggetto abbia continuato ad essere ancora essenzialmente filosofica, cartesiana o kantiana. Premetto che al livello di generalizzazione nel quale mi colloco non faccio, per il momento, differenza tra le concezioni cartesiana e kantiana.

Attualmente, quando si fa storia – storia delle idee, della conoscenza o semplicemente storia – ci si attiene a questo soggetto di conoscenza e della rappresentazione, come punto di origine da cui è possibile lasciare apparire la conoscenza e la verità. Sarebbe interessante cercare di vedere come si produce, attraverso la storia, la costituzione di un soggetto che non è stato prodotto definitivamente, che non è quello a partire dal quale la verità si dà nella storia, ma di un soggetto che si è costituito all'interno di questa e che in ogni istante ne è fondato e rifondato. Dobbiamo spingerci dunque nel senso di questa critica radicale del soggetto umano così come si presenta nella storia.

Riprendo il mio punto di partenza: possiamo vedere come una certa tradizione universitaria o accademica del marxismo, concezione tradizionale del soggetto dal punto di vista filosofico, ancora continui. Proprio questo è, secondo la mia opinione, ciò che bisogna portare a termine: la costituzione storica di un soggetto di conoscenza attraverso un discorso preso come un insieme di strategie che fanno parte delle pratiche sociali.

Tra le pratiche sociali nelle quali l'analisi storica permette di localizzare il sorgere di nuove forme di soggettività, le pratiche giuridiche o, più precisamente, le pratiche giudiziarie sono tra le più importanti.

L'ipotesi che mi piacerebbe formulare è che in realtà ci sono due storie della verità. La prima è una specie di storia interna della verità, che si corregge partendo dai suoi stessi principi di regolamentazione: è la storia della verità, così come si fa nella, o a partire dalla, storia delle scienze. D'altra parte, credo che nella società, o almeno nelle nostre società, ci siano altri luoghi nei quali si forma la verità, lì dove si definiscono un certo numero di regole del

gioco, a partire dalle quali vediamo nascere certe forme di soggettività, domini di oggetto, tipi di sapere e, di conseguenza, possiamo fare a partire da ciò una storia esterna, esteriore, della verità.

Le pratiche giudiziarie – la maniera in cui, tra gli uomini, si arbitrano i danni e le responsabilità, il modo in cui, nella storia dell'Occidente, si concepì, e definì, come potevano essere giudicati gli uomini in funzione degli errori che avevano commesso, la maniera in cui si impone a determinati individui la riparazione di alcune loro azioni e il castigo di altre, tutte quelle regole o, se si vuole, tutte quelle pratiche regolari modificate incessantemente durante la storia – credo che siano alcune delle forme impiegate dalla nostra società per definire tipi di soggettività, forme di sapere e, di conseguenza, relazioni tra l'uomo e la verità, che meritano di essere studiate.

Questa è dunque la visione generale del tema che mi propongo di sviluppare: le forme giuridiche e, di conseguenza, la loro evoluzione nel campo del diritto penale come luogo di origine di un determinato numero di forme di verità. Cercherò di dimostrare come certe forme di verità possono essere definite partendo dalla pratica penale. Perché ciò che chiamiamo indagine (*enquete*) – così come la praticavano i filosofi dal secolo XV al secolo XVIII, e gli scienziati, geografi, botanici, zoologi, economisti – è una forma molto caratteristica della verità nelle nostre società.

Ebbene, dove troviamo l'origine dell'indagine? In una pratica politica e amministrativa della quale più avanti parlerò, ma la troviamo anche nella pratica giudiziaria. L'indagine apparve nel Medioevo come forma d'investigazione della verità in seno all'ordine giuridico. Servì per sapere chi aveva fatto qualche cosa, in che condizioni e in quale momento. Fu allora che l'Occidente elaborò le complesse tecniche d'indagine che quasi subito poterono essere impiegate nell'ordine scientifico e nella riflessione filosofica.

Nel secolo XIX si inventarono anche, a partire da problemi giuridici, giudiziari e penali, forme di analisi molto curiose che io chiamerei *esame* (*examen*) e non più indagine. Queste forme di esami dettero origine alla Sociologia, alla Psicologia, alla Psicopatologia, alla Criminologia, alla Psicoanalisi. Cercherò di chiarire come, nel cercare l'origine di queste forme, sia evidente la loro diretta derivazione dalla formazione di un certo numero di controlli politici e sociali, dagli inizi della soci,età capitalista alla fine del secolo XIX.

Questa, in termini generali, la sintesi di ciò che tratteremo nelle conferenze successive. Nella prossima parlerò della nascita dell'indagine nel pensiero greco, in qualcosa che non è proprio un mito né è interamente una tragedia: la storia di Edipo. Parlerò della storia di Edipo non come punto di origine, di espressione del desiderio dell'uomo ma, al contrario, come episodio curioso della storia del sapere e momento in cui emerse l'indagine. Nella conferenza che seguirà tratterò della relazione che si stabilì nel Medioevo, di conflitto o opposizione, tra il regime della *prova* (*épreuve*) e il sistema di indagine. Infine nelle due ul-

time conferenze parlerò della nascita di ciò che chiamo *examen* o scienze dell'esame, che sono in relazione con la formazione e il consolidamento della società capitalista.

Per il momento mi piacerebbe riprendere in un altro modo le riflessioni puramente astratte appena fatte. La cosa più onesta sarebbe stata, forse, citare solo un nome, quello di Nietzsche, posto che quello che dico qui ha senso solamente se lo si mette in relazione con la sua opera che, a mia opinione, è il migliore, il più efficace e attuale dei modelli che abbiamo in mano per portare a termine le ricerche che propongo. Credo che in Nietzsche si trovi un tipo di discorso in cui si fa l'analisi storica della formazione stessa del soggetto, l'analisi storica della nascita di un certo tipo di sapere, senza mai ammettere la preesistenza di un soggetto di conoscenza. Suggerisco quindi di seguire nell'opera di Nietzsche i lineamenti che possono servirci di modello per le analisi che ci siamo proposti.

Prenderò come punto di partenza un testo di Nietzsche datato nel 183 e pubblicato postumo. Il testo dice «In qualche punto perduto dell'universo, il cui splendore si estende a innumerevoli sistemi solari, ci fu una volta un astro nel quale alcuni animali intelligenti inventarono la conoscenza. Fu quello l'istante più menzognero ed arrogante della storia universale».[2]

2 *Su verità e menzogna in senso extramorale* (1873) in *Opere*, Vol. III, Tomo II, p. 355. Alcune delle considerazioni di Foucault svolte in questa conferenza sono anche in F. NIETZSCHE, *La généalogie, l'histoire*, in *Hommage a Jean Hyppolite*, Paris 1971, pp. 147-172, trad. it. In *Microfisica del potere*, Torino 1977. La conferenza brasiliana è però più attenta al tema della *conoscenza* e della *verità* come frutto di uno *scontro* nel sociale.

Di questo testo, estremamente ricco e difficile, lascerò da parte varie cose, soprattutto la celebre e complessa espressione: «Fu l'istante più menzognero». In primo luogo, considererò – e di buon grado – l'insolenza e la disinvoltura di Nietzsche nel dire che la conoscenza fu inventata in un astro e ad un determinato momento. Parlo di insolenza a proposito del testo di Nietzsche perché non dobbiamo dimenticare che nel 1873 siamo, se non in pieno kantismo, perlomeno nel pieno sboccio del neokantismo. E l'idea che il tempo e lo spazio non sono forme di conoscenza, l'idea che possono preesistere alla conoscenza, e sono, al contrario, qualcosa come rocche primordiali su cui viene a fissarsi la conoscenza, è un'idea assolutamente inammissibile.

Vorrei allora attenermi a questo, soffermandomi prima di tutto sul termine «invenzione». Nietzsche afferma che, in un determinato punto del tempo e in un determinato luogo dell'universo, animali intelligenti inventarono la conoscenza. La parola che impiega, «invenzione» – il termine tedesco è *Erfindung* – riappare con frequenza nei suoi scritti, e sempre con intenzione senso polemici. Quando parla di «invenzione» ha in mente una parola che oppone a invenzione, la parola «origine». Quando dice «invenzione» è per non dire «origine», quando dice *Erfindung* è per non dire *Ursprung*.

Di tutto ciò vi sono prove evidenti. Ne presenterò due o tre. Per esempio, in un testo che – credo – appartenga a *La Gaia Scienza* parla di Schopenhauer disapprovando la sua

analisi della religione. Nietzsche dice che Schopenhauer commise l'errore di cercare l'origine-*Ursprung* della religione in un sentimento metafisico che sarebbe presente in tutti gli uomini e conterrebbe con anticipo il nucleo di ogni religione, il suo modello allo stesso tempo vero ed essenziale.[3]

Nietzsche afferma: ecco un'analisi della religione totalmente falsa, perché ammettere che la religione ha origine da un sentimento metafisico significa puramente e semplicemente che la religione è stata data, implicita, avvolta in questo sentimento metafisico. Ciò nonostante, dice Nietzsche, la storia non è questo, la storia non si fa in questo modo, le cose non succedono così, perché la religione manca di origine, non ha *Ursprung*, fu inventata, ci fu una *Erfindung* della religione; in un momento fu necessario qualcosa che la facesse apparire. La religione fu fabbricata, non esisteva anteriormente. C'è, dunque, un'opposizione fondamentale tra la gran continuità della *Ursprung* descritta da Schopenhauer e la rottura che caratterizza la *Erfindung* di Nietzsche.

Parlando della poesia, sempre ne *La Gaia Scienza*, Nietzsche afferma[4] che c'è chi cerca l'origine della poesia, la sua *Ursprung*, quando in verità non esiste una simile cosa, perché anche la poesia fu inventata. Un giorno qualcuno ebbe l'idea abbastanza curiosa di utilizzare certe proprietà ritmiche o musicali del linguaggio per parlare, per imporre le sue parole, per stabilire una certa relazione di potere sugli altri per mezzo delle sue parole: anche la poesia fu inventata o fabbricata.

C'è anche il famoso passaggio alla fine del primo discorso della *Genealogia della morale* in cui Nietzsche si riferisce a questa specie di fabbrica gigantesca, di enorme fattoria, nella quale si produce l'ideale. L'ideale non ha origine, è stato anch'esso inventato, fabbricato, prodotto da una serie di piccoli meccanismi.[5]

3 Il passo di Nietzsche cui Foucault fa riferimento è il seguente: «Il bisogno metafisico non costituisce l'*origine* [corsivo del curatore] delle relazioni, come vuole Schopenhauer; ma soltanto un *virgulto sul vecchio ceppo*... Quel che tuttavia, nei primordi, indusse, generalmente, ad ammettere *un altro mondo* non fu un impulso e un'esigenza, ma un *errore* nell'interpretazione di determinati processi naturali, una perplessità dell'intelletto» (*Gaia Scienza*, III, 151, ppp. 141-142, d'ora in poi *Gaia Scienza* = *G.S.*). Nietzsche ritorna più volte sull'*origine* (*Ursprung*) delle relazioni, ovvero sulla loro fondazione (*Erfindung*). Nella stessa *Gaia Scienza* riafferma: «l'invenzione peculiare dei *fondatori* [corsivo del curatore] di religioni è, in primo luogo, quella di dar l'avvio a un determinato genere di vita e di costumi giornalieri che agisce come *disciplina voluntatis* e al tempo stesso caccia via la noia...» (*G.S.*, III, 353, pp. 218-219). Il riferimento iniziale di Nietzsche è certo al libro II del capolavoro di A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà, l'oggettivazione della volontà*.

4 *G.S.*, II, 84, pp. 93-96.

5 *Genealogia della morale*, in F. NIETZSCHE, *Opere*, cit., p. 246. Ecco il testo di Nietzsche: «Vuole forse qualcuno rivolgere un po' lo sguardo già in fondo al segreto di come si fabbricano ideali sulla terra? Chi ne ha il coraggio?... Suvvia! Ecco sgombra la vista su questa oscura officina. Ancora un momento d'attesa, signor Curiosone e Rompicollo: i Suoi occhi devono prima abituarsi a questa falsa luce cangiante... Così! Benone! Parli ora! Che cosa succede là sotto? Dica quel che vede, uomo dalla perigliosissima curio-

Per Nietzsche, l'invenzione – *Erfindung* – è, da una parte, una rottura e da un'altra qualcosa che possiede un inizio piccolo, basso, meschino, inconfessabile. Questo è il punto cruciale della *Erfindung*. Si deve ad oscure relazioni di potere l'invenzione della poesia. Ugualmente si deve ad oscure relazioni di potere l'invenzione della religione. Ben poca cosa, pertanto, tutti questi inizi quando li si oppone alla solennità dell'origine così come è vista dai filosofi. Lo storico non deve temere la meschinità perché le grandi cose si formano passando di meschinità in meschinità, da una piccolezza ad un'altra piccolezza da cui finalmente si formano le grandi cose. Alla solennità dell'origine è necessario opporre, seguendo un buon metodo storico, la piccolezza meticolosa e inconfessabile di queste fabbricazioni ed invenzioni.

La conoscenza fu, pertanto, inventata. Dire che fu inventata vuol dire che non ebbe origine, o, il che è lo stesso e in modo più preciso benché sembri paradossale, che la conoscenza non è in assoluti iscritta nella natura umana. La conoscenza non costituisce l'istinto più antico dell'uomo, o, al contrario, non c'è nel comportamento umano, negli appetiti, nell'istinto umano, qualcosa che si avvicini al germe della conoscenza. Dice Nietzsche che la conoscenza è di fatto in relazione con gli istinti, ma non può essere presente in essi e neanche essere un istinto tra gli altri; la conoscenza è semplicemente il risultato del gioco, il raffronto, la confluenza, la lotta e il compromesso tra gli istinti. E precisamente dovuto al fatto che gli istinti si urtano, si battono e giungono infine al termine delle loro battaglie, che c'è un compromesso e qualcosa si produce. Questo qualcosa è la conoscenza.

Pertanto, per Nietzsche, la conoscenza è della stessa natura degli istinti, non è altro che il loro raffinamento. La conoscenza ha per fondamento, base o punto di partenza, gli istinti ma solo in quanto questi si trovano messi di fronte gli uni agli altri, confrontati. La conoscenza è dunque un risultato di questo confronto, un effetto di superficie. È come uno splendore, una luce che si irradia anche quando è il prodotto di meccanismi o realtà di natura totalmente diversa. La conoscenza è l'effetto degli istinti, è come un evento casuale o il risultato di un lungo compromesso. Dice Nietzsche che è come «una scintilla che nasce dall'urto tra due spade», ma che è dello stesso ferro di cui sono composte le due spade.

Effetto di superficie che non è delineato precedentemente nella natura umana, la conoscenza opera di fronte agli istinti, sopra o in mezzo ad essi; li comprime, traduce un certo stato di tensione o pacificazione tra gli istinti. Ciò nonostante la conoscenza non si può dedurre analiticamente, secondo una specie di derivazione naturale. Non è possibile dedurla necessariamente dagli istinti. In fondo non fa parte della natura umana, è la lotta, il combattimento, il risultato del combattimento e conseguentemente il prodotto del caso. La conoscenza non è istintiva, è non-istintiva; ed egualmente non è naturale, è innaturale.

---

sità, – ora sono io ad ascoltare. Non vedo nulla, ma tanto meglio ascolto. E un bisbigliare e un sussurrare cauto, maligno, sommesso, da tutti gli angoli e cantucci».

Quest'è dunque il primo significato che possiamo dare all'idea che la conoscenza è un'invenzione e non ha origine. Ciò nonostante si può dare un altro significato a questa affermazione: anche quando la conoscenza non è legata alla natura umana né deriva da essa, è imparentata, per un diritto di origine, con un mondo ancora da conoscere. Secondo Nietzsche non c'è, in realtà, nessuna somiglianza né affinità originaria tra la conoscenza e quelle cose che sarebbe necessario conoscere. Se impieghiamo termini più rigorosi dal punto di vista kantiano, dovremmo dire che le condizioni dell'esperienza e le condizioni dell'oggetto dell'esperienza sono totalmente eterogenee.

Questo è il punto di rottura con quella che era stata una nozione tradizionale della filosofia occidentale. Per quanto lo stesso Kant sia stato il primo a manifestare esplicitamente che le condizioni dell'esperienza e dell'oggetto dell'esperienza erano identiche, Nietzsche pensa al contraria che c'è tanta differenza tra la conoscenza e il mondo da conoscere quanto tra la conoscenza e la natura umana. Abbiamo allora una natura umana, un mondo, e tra entrambi qualcosa che si chiama conoscenza, non essendoci tra essi nessuna affinità, somiglianza o persino legame naturale.

Nietzsche dice spesso che la conoscenza non ha relazioni di affinità con il mondo da conoscere. Citerò solo un testo de *La Gaia Scienza*: «Per il suo carattere il mondo assomiglia ad un caos eterno; ciò non è dovuto all'assenza (difetto) di necessità, ma all'assenza di ordine, di articolazione, di forme, di bellezza e di saggezza».[6] Il mondo non cerca assolutamente di imitare l'uomo, ignora ogni legge. Asteniamoci dal dire che esistono leggi della natura. La conoscenza deve lottare contro un mondo senza ordine, senza catene, senza forme, senza bellezza, senza saggezza, senza armonia, senza legge. La conoscenza è in relazione con un mondo come questo e non c'è niente in lei che la abiliti a conoscere questo mondo, né è connaturato alla natura l'essere conosciuta.

E così, come tra l'istinto e la conoscenza troviamo non una continuità ma una relazione di lotta, dominazione, subordinazione, compensazione, ecc., nello stesso modo vediamo che tra la conoscenza e le cose che questa vuole conoscere non può esserci nessuna relazione di continuità naturale. Può soltanto esserci una relazione di violenza, dominio, potere e forza, una relazione di violazione. La conoscenza può essere solo una violazione delle cose da conoscere e non percezione, riconoscimento, identificazione di o con esse.

Nella mia opinione, in quest'analisi di Nietzsche vi è una doppia rottura molto importante con la tradizione della filosofia occidentale, rottura che configura una lezione che dobbiamo conservare. La prima si produce tra la conoscenza e le cose. In effetti, che cosa assicurava nella filosofia occidentale che le cose da conoscere e la cono-

6 Il passo nietzscheano è il seguente: «Il carattere complessivo del mondo è caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, di articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto già espressione delle nostre estetiche nature umane» (*G.S.*, III, 109, p. 117).

scenza stessa fossero in relazione di continuità? Che cosa assicurava alla conoscenza il potere di conoscere bene le cose del mondo senza essere indefinitivamente errore, illusione, arbitrarietà? Chi, se non Dio, garantiva questo nella filosofia occidentale? Certamente, da Descartes, per non andare più indietro, e anche in Kant, Dio è questo principio che assicura l'esistenza di un'armonia tra la conoscenza delle cose e le cose da conoscere. Per dimostrare che la conoscenza era una conoscenza fondata veramente sulle cose del mondo, Descartes si vide obbligato ad affermare l'esistenza di Dio.

Se non esiste più relazione tra la conoscenza e le cose da conoscere, se la relazione tra queste e le cose conosciute è arbitraria, è relazione di potere e violenza, l'esistenza di Dio al centro del problema di conoscenza già non è più indispensabile. In un passaggio de *La Gaia Scienza* nel quale evoca l'assenza di ordine, incatenamento, forme e bellezza del mondo, Nietzsche domanda precisamente: «Quando cesseremo di essere oscurati da tutte queste ombre di Dio? Quando riusciremo a desacralizzare completamente la natura?».[7]

7 «Non esistono sostanze eternamente durature: la natura è un errore, né più né meno del dio degli Eleati. Ma quando la finiremo di star circospetti e in guardia! Quando sarà che tutte queste ombre d'Iddio non ci offuscheranno più? Quando avremo del tutto sdivinizzato la natura! Quando potremo iniziare a *naturalizzare* noi uomini, insieme alla pura natura, umanamente ritrovata, nuovamente redenta!» (*G.S.*, III, 109, p. 118). Credo che tutto il lavoro di Foucault intorno all'*invenzione* del soggetto di conoscenza sia (nel senso nietzscheano) il più completo e, per certi versi, terrificante tentativo di *naturalizzazione* dell'uomo.

La rottura della teoria della conoscenza con la teologia comincia, strettamente parlando, con l'analisi di Nietzsche.

In secondo luogo, direi che se è vero che tra la conoscenza e gli istinti – tutto ciò che fa, tutto ciò che trama l'animale umano – c'è solamente rottura, relazioni di dominazione e subordinazione, relazioni di potere, quel che sparisce allora non è Dio ma il soggetto nella sua unità e sovranità.

Se ripercorriamo la tradizione filosofica fino a Descartes per non andare ancora più lontano, vediamo che l'unità del soggetto umano era assicurata dalla continuità tra il desiderio e il conoscere, l'istinto e il sapere, il corpo e la verità. Tutto questo assicurava l'esistenza del soggetto. Se è vero che da un lato ci sono i meccanismi dell'istinto, i giochi del desiderio, i raffronti tra la meccanica del corpo e la volontà, e da un altro lato un livello di natura totalmente differente, la conoscenza, allora l'unità del soggetto umano non è più necessaria. Possiamo ammettere *soggetti*, o meglio che il *soggetto* non esiste. Proprio in questo mi sembra che il testo di Nietzsche che ho citato rompa con la tradizione filosofica più antica e radicata dell'Occidente.

Ebbene, quando Nietzsche dice che la conoscenza è il risultato degli istinti, ma non è essa stessa un istinto né deriva direttamente dagli istinti, che cosa vuol dire esattamente, e come concepisce questo curioso meccanismo per il quale gli istinti, senza aver nessuna relazione di natura con la conoscenza, possono, per il loro semplice gioco,

produrre, fabbricare, inventare una conoscenza che non ha niente a che vedere con essi? Questa è la seconda serie di problemi che desidererei affrontare.

Vi è ne *La Gaia Scienza* un testo (paragrafo 333) che possiamo considerare come una delle analisi di Nietzsche più adeguate su questa fabbricazione o invenzione. In questo lungo testo intitolato *Che significa conoscere*, Nietzsche riprende un testo di Spinoza nel quale questi oppone *intelligere*, comprendere, a *ridere*, *ludere*, *detestari*. Spinoza diceva che se vogliamo comprendere le cose, effettivamente, nella loro propria natura e nella loro essenza e, pertanto, nella loro verità, è necessario che ci asteniamo dal ridere di esse, dal deplorarle o dal detestarle. Solo quando queste passioni si calmano possiamo finalmente comprendere. Nietzsche dice che non solo questo non è vero ma che succede esattamente il contrario. *Intelligere*, comprendere, non è altro che un certo gioco, o meglio, il risultato di un certo gioco, equilibrio o compensazione tra *ridere* (irridere), *ludere* (deplorare) e *detestari* (detestare).[8]

8 Cfr. F. NIETZSCHE in *G.S.*, IV, 333, pp. 191-192. Il passo nietzscheano è riferito, a quanto pare, alla terza parte dell'*Ethica* di Spinoza: «Nam ad illos revertere volo qui hominum Affectus, et actiones *detestari*, vel *ridere* malunt, quam *intelligere*. His fine dubio mirum videbitur, quod hominum vitia, et ineptias more Geometrico tractare aggrediar, et certa ratione demonstrare velim ea, quae rationi repugnare, quaeque vana, absurda, et horrenda esse clamitant. Sed mea haec est ratio. Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, et ubique una, eademque ejus virtus, et agendi potentia, hoc est, naturae leges, et regulae, secundum quas omnia fiunt, et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique, et semper eadem, atque adeo una, eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcumque naturam intelligendi, nemper per leges, et regulas naturae universales» (*Ethices*, *De origine et natura affectuum*, *Praefatio*). Traduzione di Renato Peri: «Ma torniamo a coloro che al capire i sentimenti e le azioni degli umani preferiscono deprecarli o deriderli. Essi giudicheranno indubbiamente degno di meraviglia che io mi dedichi a trattare razionalmente i vizi e le stupidaggini degli umani, e che voglia dimostrare in maniera inoppugnabile cose che essi proclamano a gran voce ripugnanti alla ragione, vane, assurde, orrende. Ma il mio criterio è proprio questo. In natura niente accade che possa imputarsi a un difetto della natura stessa: la natura è infatti sempre la medesima, e dappertutto la sua virtù e il suo potere d'agire sono identici; ossia, le leggi naturali e le regole di natura, in conformità delle quali tutto accade e tutto si trasforma, sono sempre e dappertutto le stesse: e pertanto dev'esserci un solo, e sempre lo stesso, criterio di interpretazione delle cose come sono, quali che esse siano: criterio che s'identifica con le leggi e le regole universali della natura».
In sostanza però Nietzsche rivolge costantemente la sua polemica contro l'intera concezione etica e metafisica di Spinoza rivolta a privilegiare, rispetto all'inevitabile intreccio dei sentimenti, la scelta di un vivere razionale posto sotto la guida e il precetto della ragione, collocata dal punto di vista del tutto e non da quello, confuso e frammentario, che nasce dalle singole particolarità

Nietzsche dice che capiamo soltanto perché essenza della conoscenza è il gioco e la lotta di questi tre istinti, questi tre meccanismi o passioni che sono ridere, deplorare e detestare (odio). In relazione a ciò è necessario considerare alcune cose.

All'inizio dobbiamo considerare che queste tre passioni o impulsi – ridere, detestare e deplorare – hanno in comune il fatto di essere una maniera non di avvicinarsi all'og-

getto, di identificarsi con esso, bensì di mantenere l'oggetto a distanza, di differenziarsi o di rompere con esso, di proteggersene con la risata, svalutarlo attraverso la deplorazione, allontanarlo, infine, distruggendolo attraverso l'odio. Perciò tutti questi impulsi che sono alla radice della conoscenza e la producono hanno in comune il distanziamento dall'oggetto, una volontà di allontanarsi da esso e allo stesso tempo di allontanarlo, infine di distruggerlo. Dietro la conoscenza c'è una volontà senza dubbio oscura, non di attrarre l'oggetto verso di sé, di somigliargli, ma al contrario di allontanarsi da esso e di distruggerlo: radicale cattiveria della conoscenza.

Giungiamo così ad una seconda idea importante: questi impulsi – ridere, deplorare, detestare – sono tutti dell'ordine delle altre relazioni. Dietro la conoscenza, alla sua radice, Nietzsche non colloca una sorta di affetto, impulso o passione che ci farebbe gustare l'oggetto, ma al contrario impulsi che ci collocano in posizione di odio, disprezzo o timore davanti alle cose che sono minacciose e presuntuose.

Secondo Nietzsche il motivo per cui questi tre impulsi – ridere, deplorare, detestare – arrivano a produrre la conoscenza non è nella loro pacificazione, come in Spinoza, o riconciliazione o perché conferiscono unità, ma perché lottano tra di loro, si confrontano, si combattono, cercano, come dice Nietzsche, di nuocersi. E perché sono in stato di guerra, in una stabilità momentanea di questo stato di guerra, che giungono ad una specie di stato, di corte nella quale infine la conoscenza apparirà come «la scintilla che si sviluppa dall'urto di due spade».

Pertanto, non c'è nella conoscenza un adeguamento all'oggetto, un rapporto di assimilazione, ma c'è al contrario un rapporto di distanza e di dominio; nella conoscenza non c'è niente che assomigli alla felicità o all'amore, c'è anzi odio e ostilità; non c'è unità ma un sistema precario di potere. In questo testo di Nietzsche si mettono in questione i grandi temi tradizionali della filosofia occidentale.

La filosofia occidentale – e questa volta non è necessario che ci riferiamo a Descartes, possiamo risalire a Platone – caratterizzò sempre la conoscenza con il logocentrismo, la somiglianza, l'adeguamento, la beatitudine, l'unità; grandi temi che si mettono ora in questione. Si capisce perché Nietzsche si riferisca a Spinoza: di tutti i filosofi occidentali Spinoza fu colui che portò più lontano questa concezione della conoscenza come adeguamento, beatitudine, unità. Nietzsche colloca nel nucleo, nella radice della conoscenza, qualcosa come l'odio, la lotta, il rapporto di potere.

Si comprende allora perché Nietzsche afferma che il filosofo è colui che più facilmente s'inganna sulla natura della conoscenza pensandola sempre in forma di adeguamento, amore, unità, pacificazione. Senza dubbio, se volessimo sapere che cosa è la conoscenza non dovremmo avvicinarci ad essa tenendo conto della maniera di vivere, dell'esistenza ascetica caratteristica del filosofo. Per sapere che cosa è, per conoscerla realmente, per apprenderla nella sua radice, nella sua fabbricazione, dobbiamo avvicinarci ad essa non come filosofi, ma come politici, dobbia-

mo capire quali sono le relazioni di lotta e di potere. Solamente in queste relazioni di lotta e di potere, nel modo in cui le cose si oppongono tra di loro, nel modo in cui gli uomini si odiano reciprocamente, lottano, cercano di sopraffarsi, vogliono esercitare relazioni di potere gli uni sugli altri, comprendiamo in che cosa consiste la conoscenza.

È chiaro, dunque, che un'analisi come questa ci introduce in maniera efficace nella storia politica della conoscenza, dei fatti e del soggetto della conoscenza.

Ma mi piacerebbe prima rispondere ad una possibile obiezione: «Tutto questo che lei dice è molto bello ma non c'è in Nietzsche; è stato il suo delirio, la sua ossessione di trovare in ogni parte relazioni di potere, di introdurre questa dimensione del politico persino nella storia della conoscenza o della verità, che le ha fatto credere che Nietzsche dicesse questo».

Risponderei due cose. Direi in primo luogo che ho considerato questo testo di Nietzsche in funzione dei miei interessi, non per mostrare che questa era la concezione nietzscheana della conoscenza – ci sono innumerevoli testi abbastanza contraddittori in se stessi che trattano questo tema – ma solo per mostrare che esistono in Nietzsche certi elementi che mettono a nostra disposizione un modello per un'analisi storica che denominerei la politica della verità. È un modello che effettivamente troviamo in Nietzsche e penso, anzi, uno dei più importanti per la comprensione di alcuni elementi apparentemente contraddittori della sua concezione della conoscenza.

Infatti, se ammettiamo ciò che Nietzsche intende come scoperta della conoscenza, se tutte queste relazioni sono dietro la conoscenza la quale, in un certo modo, sarebbe un risultato di queste, possiamo comprendere allora determinati testi di Nietzsche. Innanzitutto tutti quei testi nei quali Nietzsche afferma che non c'è conoscenza in sé. Nel leggerli più di una volta capita che crediamo di star leggendo Kant e siamo obbligati a confrontare i testi e a verificare tutte le differenze. La critica kantiana metteva in questione la possibilità di una conoscenza in sé, una conoscenza di una verità o una realtà in sé. Nietzsche dice nella *Genealogia della Morale*: «Asteniamoci, signori filosofi, dai tentacoli di nozioni contraddittorie tali come ragion pura, spirito assoluto, conoscenza in sé». Ma ancora in *La Volontà di Potere* Nietzsche afferma che non c'è essere in sé, e neanche conoscenza in sé. Quando afferma questo indica qualcosa di totalmente differente da ciò che Kant intendeva per conoscenza in sé. Nietzsche vuol dire che non vi è natura, né essenza, né condizioni universali per la conoscenza, ma che questa è ogni volta il risultato storico e puntuale di condizioni che non sono dell'ordine della conoscenza. La conoscenza è un effetto o un avvenimento che può essere collocato sotto il segno del conoscere, non è una facoltà e tanto meno una struttura universale. Anche quando utilizza certi elementi che possono passare per universali questa conoscenza sarà per sempre dell'ordine del risultato, dell'avvenimento, dell'effetto.

Si comprendono così una serie di testi nei quali Nietzsche afferma che la conoscenza ha un carattere prospettico. Quando Nietzsche dice che la conoscenza è sempre

una prospettiva, non vuol dire, e ciò sarebbe una confusione di kantismo ed empirismo, che si trova limitata nell'uomo da certe condizioni, limiti, derivati dalla natura umana, il corpo o la stessa struttura della conoscenza. Quando Nietzsche parla del carattere prospettico della conoscenza vuole indicare che c'è conoscenza solo sotto forma di certi atti che sono differenti in sé e multipli nella loro essenza, atti per mezzo dei quali l'essere umano s'impossessa violentemente di certe cose, reagisce a certe situazioni imponendo loro relazioni di forza. Ossia, la conoscenza è sempre una certa relazione strategica nella quale l'uomo è situato. È proprio questa relazione strategica che in effetti definirà l'effetto della conoscenza e, per questa ragione, sarebbe completamente contraddittorio immaginare una conoscenza che non fosse per sua natura parziale, obliqua, prospettica. Il carattere prospettico della conoscenza non deriva dalla natura umana ma sempre dal carattere polemico e strategico della conoscenza. Si può parlare del carattere prospettico della conoscenza perché c'è battaglia e perché la conoscenza è l'effetto di questa battaglia.[9]

A ciò è dovuta, in Nietzsche, l'idea, che ritorna costantemente, che la conoscenza è allo stesso tempo quanto mai generalizzante e molto particolare. La conoscenza schematizza, ignora le differenze, assimila le cose in sé e porta a termine il suo compito senza nessun fondamento di verità. Per questo la conoscenza è sempre un'ignoranza. D'altra parte è sempre qualcosa che annota maliziosamente, insidiosamente ed aggressivamente individui, cose, situazioni. Vi è conoscenza solo nella misura in cui si stabilisce tra l'uomo e ciò che conosce qualcosa come una lotta singolare, un *tête-à-tête*, un duello. Vi è sempre nella conoscenza qualche cosa che è dell'ordine del duello e che fa che questa sia sempre singolare. In ciò consiste il suo carattere contraddittorio così come è definito in alcuni testi di Nietzsche, che apparentemente si contraddicono: generalizzante e singolare. Ecco come attraverso i testi di Nietzsche possiamo stabilire non una teoria generale della conoscenza, ma un modello che permette di affrontare l'oggetto di queste conferenze: in che termini si pone il problema della formazione di certi determinati domini di sapere a partire da relazioni di forza e da relazioni politiche nella società.

Riprendo ora il mio punto di partenza. In una certa concezione del marxismo molto diffusa negli ambienti universitari, o meglio in una certa concezione del marxismo che s'impone nelle Università, si espone sempre come fondamento di analisi l'idea che le relazioni di forza, le condizioni economiche, le relazioni sociali, vengano date anteriormente agli individui, benché allo stesso tempo s'impongano ad un soggetto di conoscenza che rimane identico, tranne che in relazione alle ideologie considerate

9 Sul carattere «prospettico» della conoscenza nietzscheana si veda il già citato F. NIETZSCHE, ed. it., p. 46. Nietzsche stesso, nella *Genealogia* (cit., p. 323), afferma testualmente: «Esiste soltanto un vedere prospettico, *soltanto* un "conoscere" prospettico; e *quanti più* affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, *quanti* più occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa cosa, tanto più completo sarà il nostro "concetto" di essa, la nostra "obiettività"».

come errori.

Arriviamo così a questa nozione molto importante e allo stesso tempo molto imbarazzante di ideologia. Nelle tradizionali analisi marxiste l'ideologia è presentata come una specie di elemento negativo attraverso il quale si traduce il fatto che la relazione del soggetto con la verità o semplicemente il rapporto di conoscenza è turbato, oscurato, velato dalle condizioni di esistenza, da rapporti sociali o forme politiche imposte dall'esterno al soggetto della conoscenza. L'ideologia è il marchio, lo stigma di questi rapporti politici ed economici di esistenza applicato ad un soggetto di conoscenza che di diritto dovrebbe essere aperto alla verità.

In queste conferenze il mio proposito è dimostrare come, di fatto, le condizioni politiche ed economiche dell'esistenza non sono un velo o un ostacolo per il soggetto di conoscenza, ma ciò attraverso cui si formano i soggetti di conoscenza e di conseguenza i rapporti di verità. Possono esserci tipi di soggetti di conoscenza, ordini di verità, domini di sapere, a partire da condizioni politiche che sono come il suolo in cui si forma il soggetto, i domini di sapere e le relazioni con la verità. Una storia della verità sarà possibile per noi solo se ci sbarazziamo di questi grandi temi del soggetto di conoscenza, nello stesso tempo originario e assoluto, utilizzando eventualmente il modello nietzscheano.

Presenterò alcuni abbozzi di questa storia a partire dalle pratiche giudiziarie che dettero origine ai modelli di verità che ancora oggi sono vigenti nella nostra società, anzi si impongono ad essa e valgono non solo nel campo della politica, nel campo del comportamento quotidiano, ma anche nell'ordine della scienza. Anche nella scienza troviamo modelli di verità la cui formazione è il prodotto delle strutture politiche che non s'impongono dall'esterno al soggetto di conoscenza, ma che sono, esse stesse, costitutive di questa.

CAPITOLO II

TRAGEDIA E NASCITA DEL DIRITTO: SACRO E DIVINO NELLA CONDANNA DI EDIPO

Oggi mi piacerebbe parlare della storia di Edipo, argomento che da un anno non è più di moda. A partire da Freud la storia di Edipo è stata considerata come la narrazione della favola più antica del nostro desiderio e del nostro inconscio. Ciò nonostante, a partire dal libro di Deleuze e Guattari, *Anti-Edipo*, pubblicato l'anno scorso,[1] il riferimento a Edipo acquista un valore completamente nuovo.

Deleuze e Guattari hanno cercato di dimostrare che il triangolo edipico padre-madre-figlio non rivela una verità atemporale e neanche una verità profondamente storica del nostro desiderio. Hanno voluto mettere in risalto che questo famoso triangolo edipico costituisce per gli analisti che lo utilizzano all'interno della cura una certa maniera di raccontare il desiderio, di garantire che il desiderio non finisca con l'investire di sé, diffondendosi nel mondo che ci circonda, il mondo storico; garantire cioè che il desiderio rimanga nel seno della famiglia e si svolga come un piccolo dramma quasi borghese tra il padre, la madre e il figlio.

Edipo non sarebbe dunque una verità della natura, ma uno strumento di limitazione e coazione che gli psicanalisti, a partire da Freud, utilizzano per raccontare il desiderio e farlo entrare in una struttura familiare che la nostra società ha definito in un determinato momento. In altre parole, Edipo, secondo Deleuze e Guattari, non è il contenuto segreto del nostro inconscio, ma la forma di coazione che lo psicanalista cerca d'imporre, nella cura, al nostro desiderio e al nostro inconscio. Edipo è uno strumento di potere, è un certo tipo di potere medico e psicoanalitico che si esercita sul desiderio e sull'inconscio.

Confesso che questo problema mi attrae e che anch'io mi sento tentato ad indagare più in là di quella che pretende di essere la storia di Edipo, verso qualche cosa che ha a che vedere non con la storia indefinita, sempre ricominciante, del nostro desiderio e del nostro inconscio, ma piuttosto con la storia di un potere, un potere politico.

Apro una parentesi per ricordare che tutto ciò che cerco di dire, tutto ciò che Deleuze ha dimostrato con maggiore profondità del suo *Anti-Edipo*, fa parte di un insieme di ricerche che non dicono nulla (al contrario di ciò che si afferma sui giornali) su ciò che tradizionalmente si chiama «struttura». Né Deleuze, né Lyotard, né Guattari, né io facciamo mai analisi di struttura, non siamo assolutamente «strutturalisti». Se mi si domandasse che cosa è che io faccio, o ciò che altri fanno meglio di me, direi che non facciamo un'indagine di struttura. Farei un gioco di parole

1 Il riferimento è a *L'Anti-Œdipe*, Paris 1972 (ed. it. 1975).

e risponderei che facciamo indagini di dinastia. Direi, giocando con le parole greche δύναμις e δυναστεία, che cerchiamo di fare apparire quello che fino ad ora è rimasto più recondito, occulto e profondamente investito nella storia della nostra cultura: le relazioni di potere. È curioso come si conoscano meglio le strutture economiche della nostra società, come queste siano catalogate e le si riconoscano molto di più delle strutture di potere politico. In questa serie di conferenze mi piacerebbe dimostrare in che maniera si stabilirono e si inserirono profondamente nella nostra cultura le relazioni politiche dando luogo ad una serie di fenomeni che non possono essere spiegati se non li mettiamo in relazione, non con le strutture economiche di produzione, ma con le relazioni politiche che investono tutta la trama della nostra esistenza.

Mi propongo di dimostrare come la tragedia di Edipo nella lettura di Sofocle (lascerò da parte il problema del fondo mitico legato ad essa) è rappresentativa, in una certa maniera, instauratrice di un determinato tipo di relazione tra potere e sapere, tra potere politico e conoscenza, relazione di cui la nostra civiltà ancora non si è liberata. Credo che ci sia veramente un complesso di Edipo nella nostra civiltà. Ma questo complesso non ha niente a che vedere con il nostro inconscio e con il nostro desiderio e neanche con le relazioni tra l'uno e l'altro. Se c'è qualcosa di simile a un complesso di Edipo, questo non si produce a livello individuale, ma a livello collettivo; non è legato al desiderio e all'inconscio, ma al potere e al sapere. È questa specie di «complesso» che mi piacerebbe analizzare.

La tragedia di Edipo è, fondamentalmente, la prima testimonianza che abbiamo delle pratiche giudiziarie greche. Come tutti sanno si tratta di una storia nella quale alcune persone – un sovrano, un popolo –, ignorando una certa verità, riescono, attraverso una serie di tecniche delle quali parleremo più avanti, a scoprire una verità che mette in questione la stessa sovranità del sovrano. La tragedia di Edipo è, pertanto, la storia di una ricerca della verità: è un procedimento di ricerca della verità che obbedisce esattamente alle pratiche greche di quell'epoca. Per questa ragione il primo problema che ci si presenta è quello di sapere in che cosa consistesse l'indagine giudiziaria della verità nella Grecia arcaica.

La prima testimonianza della ricerca della verità che abbiamo del procedimento giudiziario greco risale all'*Iliade*. Si tratta della storia della disputa di Antiloco e Menelao durante i giochi organizzati in occasione della morte di Patroclo.[2] In quei giochi ci fu una corsa di carri che, come al solito, si svolgeva in un circuito con andata e ritorno, passando per una meta che bisognava aggirare facendo in modo che i carri passassero il più vicino possibile. Gli organizzatori dei giochi avevano collocato in questo posto un responsabile della regolarità della corsa. Omero chiama questo personaggio, senza nominarlo personalmente, testimonio ἵστως, colui che è lì per vedere.[3] La

2 *Iliade*, *Libro XXIII*, vv. 258-615.

3 Invero il testimone è nominato: si tratta (v. 360) del vecchio Fenice, figlio di Amintore, scudiero di Peleo e precettore di Achille «che ricordasse bene la corsa e ricordasse il vero» (v. 361). Ho so-

corsa comincia e i primi competitori che si affrontano all'altezza della curva sono Antiloco e Menelao. Si verifica una irregolarità e, quando Antiloco arriva primo, Menelao protesta e dice al giudice o al giurato, che deve dare il premio, che Antiloco ha commesso un'irregolarità. Questioni, litigi: come stabilire la verità? Curiosamente in questo testo di Omero non ci si appella a chi osservò il fatto, il famoso testimone che stava vicino alla boa e che doveva testimoniare su ciò che era accaduto. Non si cita la sua testimonianza e non gli si fa nessuna domanda. Semplicemente si impianta la questione tra gli avversari Menelao e Antiloco, nel seguente modo: dopo l'accusa di Menelao - «tu hai commesso un'irregolarità» – e la difesa di Antiloco - «io non ho commesso irregolarità» – Menelao lancia una sfida: «Metti la mano destra sulla testa del tuo cavallo; stringi con la mano sinistra la frusta e giura davanti a Zeus che non hai commesso irregolarità».[4] In quest'istante, Antiloco, di fronte a questa sfida, che è una prova (*épreuve*),[5] rinuncia, non giura e riconosce così che ha commesso irregolarità.

Ecco una maniera di produrre la verità, stabilire la verità giuridicamente: non si passa attraverso un testimone, ma attraverso una specie di gioco-prova, attraverso una sorta di sfida lanciata da un avversario ad un altro. Uno lancia una sfida, l'altro deve accettare il rischio o rinunciarci. Se lo avesse accettato, se avesse giurato realmente, la responsabilità di quello che sarebbe successo, la scoperta finale della verità, sarebbe passata immediatamente in mano agli dei e sarebbe stato Zeus, punendo il falso giuramento, se fosse stato il caso, colui che, con il suo fulmine, avrebbe fatto conoscere la verità.

Questa è la vecchia e piuttosto arcaica pratica della prova della verità, stabilita non giudiziariamente per mezzo di una riprova, una testimonianza, un'indagine o un'inquisizione, ma per un gioco di prova. La prova, una caratteristica della società greca arcaica, apparirà anche nell'Alto Medioevo. È evidente che, quando Edipo e tutta la città di Tebe ricercano la verità, non è questo il modello che utilizzano: tra la disputa di Menelao e Antiloco e la storia di Edipo trascorsero molti secoli. Ciò nonostante è interessante osservare che nella tragedia di Sofocle troviamo una o due tracce della pratica di stabilire la verità attraverso la

stituito nel testo il termine ἴστως evidentemente dalla radice del verbo ἱστορέω (osservo) usato dal trascrittore portoghese con σκοπός, termine effettivamente usato da Omero nel significato di «sorvegliante». Il Monti aveva così tradotto l'intero passo: «...ed Achille mostrò la lontana / nel pian la meta, a cui giudice avea / posto del padre lo scudier, Fenice, / venerando vegliardo; onde notasse / le cose attento, e riferisse il vero» (*XXIII*, vv. 470-474).

4 *Libro XXIII*, vv. 581-585. Menelao sottolinea esplicitamente l'esistenza di un uso in tal senso e adopera, per ordinare il giuramento, l'imperativo del verbo ὄμνυμι (v. 585), che nella costruzione usata indica un giuramento per gli dei, in questo caso per Nettuno (protettore delle corse equestri). I versi nella traduzione del Monti suonano: «giusta il rito / statti innanzi alla biga, e d'una mano impugnando la sferza agitatrice / e sì coll'altra i corridoi toccando, / giura a Nettuno, non aver valente / né con frode, impedito il cocchio mio» (*XXIII*, vv. 738-745).

5 L'espressione è usata nel duplice senso di *prova* e di *cimento*.

prova. Per prima cosa, nella scena di Creonte ed Edipo, quando Edipo critica suo cognato per aver troncato la risposta dell'Oracolo di Delfi, dicendo: «Tu inventasti tutto questo semplicemente per togliermi il potere e sostituirmi». Creonte risponde senza tentare di stabilire la verità avvalendosi di testimoni: «Bene, giuriamo. Io giurerò che non ho cospirato contro di te». Ciò in presenza di Giocasta, che accetta il gioco e si rende responsabile della sua regolarità.[6] Creonte risponde ad Edipo secondo la vecchia formula del litigio tra guerrieri. In secondo luogo, potremmo dire che troviamo in tutta l'opera questo sistema della sfida e della prova. Edipo, nel rendersi conto che la peste che devastava la città di Tebe era la conseguenza di una maledizione degli dei caduta come castigo per l'errore e l'assassinio, reagisce dicendo che promette di inviare in esilio l'autore del crimine senza sapere, naturalmente, di essere egli stesso ad averlo commesso. Rimane così legato dal suo stesso giuramento, come accadeva nei litigi tra guerrieri arcaici, nei quali gli avversari reciprocamente coinvolgevano se stessi nei giuramenti di promessa e maledizione.

Questi resti della vecchia tradizione si ripresentavano più volte nel corso dell'opera. Ciò nonostante tutta la tragedia di Edipo è fondata, in verità, su un meccanismo completamente differente. E questo è il meccanismo di individuazione della verità che voglio esporre.

Credo che questo meccanismo di verità obbedisca inizialmente ad una legge, una specie di pura forma che potremmo chiamare legge delle metà. La scoperta della verità è portata a compimento in Edipo da metà che si aggiustano e si accoppiano. Edipo manda a consultare il dio di Delfi, Apollo. Quando esaminiamo nei particolari la risposta di Apollo, osserviamo che è formata da due parti. Apollo inizia dicendo: «Il paese è minacciato da una maledizione». A questa prima risposta manca, in un certo senso, una metà: «C'è una maledizione, ma chi fu colui che la causò?». Come conseguenza è necessario formulare una seconda domanda, ed Edipo forza Creonte a dare una seconda risposta, domandandogli a che cosa è dovuta la maledizione. La seconda metà appare: la causa di questa maledizione è un assassinio. Ma chi dice assassinio dice due cose: qualcuno fu assassinato e qualcuno è l'assassino. Si domanda ad Apollo: «Chi fu assassinato?». La risposta è: Laio, il re.[7] Si domanda: «Chi commise l'assassinio?». Apollo allora non vuol rispondere, cosa che fa così commentare Edipo: non si può forzare la risposta degli dei.[8] Manca, quindi, una metà. La maledizione corrisponde a una metà dell'assassinio, essendo questa solo la prima: «qualcuno fu assassinato»; manca, dunque, la seconda: il nome dell'as-

6 *Edipo Re*, vv. 642-653: Creonte giura spontaneamente «possa non aver più bene, e morire maledetto, se ho commesso le azioni di cui mi accusa»; Giocasta impone ad Edipo di credergli «prima di tutto per rispetto del suo giuramento». Interviene poi il coro a sottolineare come il giuramento abbia reso grande Creonte.

7 Tutta la scena (vv. 84-146) si svolge tra Edipo e Creonte, fratello di Giocasta e, pertanto, suo cognato, il quale si è recato a Delfi ad interrogare l'oracolo di Apollo per conoscere le cause della pestilenza.

8 Edipo esclama rassegnato (vv. 280-281): «Nessun uomo può obbligare gli dei a far quello che non vogliono».

sassino.

Per sapere il nome dell'assassino sarà necessario ricorrere a qualcosa, a qualcuno, giacché non si può forzare la volontà degli dei. Questa figura a cui ci si rivolge è il doppio umano, l'ombra mortale di Apollo, l'indovino Tiresia, che, come Apollo, è divino θεῖῐ̆ μάντῐ̆ν,[9] il divino indovino. Tiresia è molto vicino ad Apollo e, come lui, riceve il nome di re ἄναξ;[10] ma è mortale, mentre Apollo è immortale. D'altra parte Tiresia è cieco, è immerso nella notte, mentre Apollo è il Dio del Sole: è la metà d'ombra della verità divina, il doppio che il dio-luce proietta sulla superficie della terra. Si interrogherà allora questa metà e Tiresia risponderà ad Edipo dicendo: «Fosti tu ad uccidere Laio».

Di conseguenza, possiamo dire che, dalla seconda scena di *Edipo*, tutto è stato detto e rappresentato. Si ha già la verità, poiché Edipo è effettivamente designato per l'unità costituita dall'insieme delle ricerche di Apollo e Tiresia. Il gioco della metà è completo: maledizione, assassinio, chi fu ucciso, chi uccise. A questo punto, messo in una forma molto particolare, come una profezia, una predizione, un ordine, c'è già tutto. L'indovino Tiresia non dice esattamente a Edipo: «Fosti tu ad uccidere»; dice: «Promettesti di esiliare colui che avesse ucciso; ordino che tu compia il tuo volto e esili te stesso».[11] Nello stesso modo Apollo non aveva detto strettamente: «Pesa una maledizione e perciò la città è devastata dalla peste». Apollo dice: «Se vuoi che finisca la peste, è necessario espiare l'errore». Tutto ciò è formulato al futuro, prescrizione, predizione, non c'è niente che si riferisca all'attualità del presente, niente è puntuale.

Abbiamo tutta la verità, ma nella forma prescritta e profetica propria dell'oracolo e dell'indovino. In questa verità che è in un certo senso completa e totale, nella quale tutto è stato detto, manca qualcosa che è la dimensione del presente, l'attualità, la designazione di qualcuno. Manca la testimonianza di ciò che realmente è accaduto. Curiosamente, tutta questa vecchia storia è formulata dall'indovino e dal dio nel futuro. È necessario ora il presente e la testimonianza del passato; la testimonianza presente di ciò che realmente successe.

La seconda metà di questa prescrizione e previsione, passato e presente, si rivela nel resto dell'opera ed anche qui per uno strano gioco delle metà. In primo luogo è necessario stabilire chi uccise Laio, cosa che si può sapere, rileggendo il brano, attraverso l'unione di due testimonianze. La prima la dà inavvertitamente e spontaneamente Giocasta, dicendo: «Vedi bene, Edipo, che non sei stato tu ad uccidere Laio, contrariamente a ciò che dice l'indovino. La miglior prova di ciò è che Laio fu ucciso da più uomini all'incrocio di tre strade».[12]

9 Cfr. v. 298.

10 Cfr. v. 304. È Edipo a rivolgersi a Tiresia con questo vocativo (ἄναξ), che il coro attribuisce anche ad Edipo (v. 286).

11 L'intera scena è ai vv. 300-462. La dichiarazione profetica di Tiresia cui probabilmente si riferisce Foucault è quella ai vv. 351-354: «Ti impongo di obbedire all'editto [τω κηρύγματε] che tu stesso hai emanato...».

12 Cfr. vv. 715-716.

Edipo risponde a questa testimonianza con una inquietudine che è già quasi una certezza: «Uccidere un uomo all'incrocio di tre strade è esattamente ciò che io feci; ricordo che nel giungere a Tebe uccisi un uomo in un posto simile».[13] Così dal gioco di queste due metà che si completano, il ricordo di Giocasta e quello di Edipo, abbiamo questa verità quasi completa, perché manca ancora un piccolo frammento: sapere se fu ucciso da uno o vari individui,[14] questione che sfortunatamente non si risolve nell'opera.

Ma questa è solo la metà della storia di Edipo, poiché Edipo non è solo colui che uccise il re Laio, è anche colui che ucciso il suo stesso padre e sposò sua madre. Questa seconda metà della storia manca persino dopo la combinazione delle testimonianze di Giocasta e di Edipo. Manca qualcosa e proprio questo dà loro un po' di speranza, infatti il dio predisse che Laio non sarebbe morto per mano di un uomo qualunque, ma per mano del suo stesso figlio. Pertanto, finché non sarà provato che Edipo è figlio di Laio, la predizione non sarà realizzata. Questa seconda metà è necessaria affinché si possa chiarire completamente la predizione, e ciò avviene nell'ultima parte dell'opera, attraverso l'accoppiamento di due testimonianze diverse. Una sarà quella dello schiavo che viene da Corinto per annunciare a Edipo la morte di Polibo. Edipo, che non piange per la morte di suo padre, si rallegra dicendo: «Ah, almeno non sono stato io ad ucciderlo, contrariamente a ciò che dice la predizione!».[15] E lo schiavo replica: «Polibo non era tuo padre».[16]

Abbiamo così un nuovo elemento: Edipo non è figlio di Polibo. Interviene l'ultimo schiavo, che era fuggito dopo l'assassinio, nascondendosi nelle profondità del monte Citerone. Si tratta di un pastore di pecore che aveva custodito dentro di sé la verità e che ora è chiamato per essere interrogato sull'accaduto. Dice il pastore: «In effetti tempo fa affidai a questo messaggero un bambino che veniva dal palazzo di Giocasta e che, secondo quanto mi dissero, era suo figlio».[17]

Manca, dunque, l'ultima certezza, giacché Giocasta non è presente per testimoniare che fu lei a consegnare il bambino allo schiavo. Ciò nonostante, eccetto che per questa piccola imperfezione, il ciclo è ora completo. Sappiamo che Edipo era figlio di Laio e Giocasta; che fu consegnato a Polibo; che fu lui, credendo di essere figlio di Polibo e ritornando, per fuggire la profezia, a Tebe (Edipo non sapeva che era la sua patria) ad uccidere all'incrocio delle tre strade il re Laio, suo vero padre. Il ciclo è chiuso. Si è chiuso per una serie di accoppiamenti delle metà che si completano le une con le altre. È come se questa lunga e complessa storia del bambino, che è allo stesso tempo un esiliato a causa della profezia e fuggitivo dalla stessa profezia, fosse stata divisa in due parti ed immediatamente ognuna delle sue parti ridivisa in due, e tutti questi fram-

13 Cfr. vv. 771-833.
14 Cfr. vv. 840-841.
15 Cfr. vv. 964-972.
16 Cfr. v. 1020.
17 Cfr. vv. 1117-1185.

menti ripartiti in diverse mani. Fu necessario che si riunissero il dio e il suo profeta, Giocasta ed Edipo, la schiavo di Corinto e quello del monte Citerone affinché tutte queste metà riuscissero a riunirsi le une con le altre, ad adattarsi, ad accoppiarsi e ricostituire il profilo completo della storia.

Questa lettura dell'Edipo di Sofocle, realmente impressionante, non ha solo una funzione retorica, ma, allo stesso tempo, religiosa e politica. Coincide con la famosa tecnica del σύμβολον, il simbolo greco. Uno strumento di potere, dell'esercizio del potere, che permette a chi custodisce un segreto o un potere di rompere in due parti un oggetto qualsiasi (di ceramica, per esempio), custodire una di esse e consegnare l'altra a qualcuno destinato a portare il messaggio o a dare prova della sua autenticità. La coincidenza o accomodamento di queste due metà permetterà di riconoscere l'autenticità del messaggio, cioè la continuità del potere che si esercita. Il potere si manifesta, completa il suo ciclo e mantiene la sua unità, grazie a questo gioco di piccoli frammenti separati gli uni dagli altri, di uno stesso insieme, un unico oggetto, la cui configurazione generale è la forma manifesta del potere. La storia di Edipo è la frammentazione di quest'opera, il cui possesso integrale e riunificato legittima la detenzione del potere e gli ordini che ne derivano. I messaggi, i messaggeri che invia e che devono ritornare, giustificheranno il loro vincolo con il potere, perché ognuno di essi possiede un frammento dell'opera che si combina perfettamente con gli altri. I greci chiamavano questa tecnica giuridica, politica e religiosa σύμβολον: il simbolo.

La storia di Edipo, così come appare rappresentata nella tragedia di Sofocle, obbedisce a questo σύμβολον: non è una forma retorica, ma piuttosto religiosa, politica, quasi magica dell'esercizio del potere.

Se ora osserviamo non solo la forma di questo meccanismo o il gioco delle metà che si frammentano e finiscono per riunirsi, ma l'effetto prodotto da queste combinazioni reciproche, scopriremo una serie di cose. In primo luogo, una specie di dislocamento che sopravviene nel momento in cui le metà si combinano. Il primo gioco delle metà che si combinano è quello del dio Apollo e del divino indovino Tiresia: il livello della profezia o degli dei. Appare immediatamente una seconda serie di metà che si combinano, che vede in gioco Edipo e Giocasta. Le loro due testimonianze si trovano al centro dell'opera: è il livello dei re, dei sovrani. Infine l'ultimo paio di testimonianze che intervengono, l'ultima metà che completerà la storia, non è costituita dagli dei e neanche dai re, ma dai servitori e dagli schiavi. Lo schiavo più umile di Polibo e, soprattutto, il più sconosciuto dei pastori che abitano nel bosco del Citerone enunceranno la verità ultima nel dare l'ultima testimonianza.

Il risultato è curioso: ciò che era detto in forma di profezia all'inizio dell'opera riapparirà in forma di testimonianza per bocca dei due pastori. E così come l'opera passa dagli dei agli schiavi, i meccanismi enunciativi della verità, o la forma in cui la verità si enuncia, cambiano ugualmente. Quando parlano il dio e l'indovino la verità è

espressa in forma di prescrizione e profezia, come lo sguardo eterno e potente del dio Sole e come quello dell'indovino che, pur essendo cieco, è capace di vedere il passato, il presente e il futuro. È proprio questa specie di sguardo magico-religioso che, all'inizio dell'opera, fa brillare una verità a cui né Edipo né il coro vogliono credere. Lo sguardo appare anche a livello più basso, giacché, se due schiavi possono dare testimonianza di ciò che hanno visto, ciò è possibile proprio perché hanno visto. Uno di essi vide come Giocasta gli consegnava un bambino e gli ordinava di portarlo nel bosco e abbandonarlo. L'altro vide un bambino nel bosco, vide che il suo compagno schiavo gli consegnava il bambino e ricorda di averlo portato al palazzo di Polibo. Ancora una volta si tratta dello sguardo, ma non di quello sguardo eterno, illuminante, folgorante del dio e del suo indovino; ora è lo sguardo di persone che vedono e ricordano di aver visto con i loro occhi umani: questo è lo sguardo del testimone. Questo è lo sguardo omesso da Omero nel parlare dello scontro e del litigio tra Antiloco e Menelao.

Si può dire, quindi, che tutta l'opera è la maniera di spostare l'enunciazione della verità da un discorso profetico e prescrittivo ad un altro retrospettivo: non è più una profezia, è una testimonianza. Ed è anche un modo di spostare lo splendore o la luce della verità dallo splendore profetico e divino, verso lo sguardo in un certo modo empirico e quotidiano dei pastori. Tra i pastori e gli dei c'è una corrispondenza: dicono le stesse cose, vedono le stesse cose, ma non con lo stesso linguaggio e neanche con gli stessi occhi. Durante tutta la tragedia vediamo un'unica verità che si presenta e si formula in due modi diversi, con altre parole, in un altro discorso, con un altro sguardo. Ciò nonostante questi sguardi corrispondono. I pastori rispondono esattamente come gli dei; potremmo persino dire che li simbolizzano. In fondo quello che i pastori dicono è ciò che gli dei hanno già detto, solo che lo rivelano in altra forma.

Queste sono le due linee di fondo della tragedia di Edipo: la comunicazione tra i pastori e gli dei, tra il ricordo degli uomini e le profezie divine. Questa corrispondenza definisce la tragedia e stabilisce un mondo simbolico nel quale il ricordo e il discorso degli uomini sono qualcosa come un'immagine empirica della grande profezia degli dei.

Dobbiamo insistere su questi due punti per comprendere il meccanismo della progressione della verità in *Edipo Re*. Da un lato stanno gli dei, dall'altro i pastori, ma tra di loro si situa il livello dei re, o meglio, il livello di Edipo. Qual'è il suo livello di conoscenza e che significa il suo sguardo?

A tal proposito è necessario riconsiderare alcuni elementi. Quando si analizza l'opera si suol dire che Edipo è colui che nulla sa, che era cieco, che aveva gli occhi bendati e la memoria oscurata, dato che non aveva mai menzionato, e anzi pareva aver dimenticato, il fatto stesso di aver ucciso il re all'incrocio delle tre strade. Edipo, uomo dell'oblio, uomo del non-sapere, un vero uomo dell'inconscio secondo Freud. Sappiamo bene che il nome di Edipo è

stato impiegato per realizzare molteplici giochi di parole. Ciò nonostante non dimentichiamo che gli stessi greci avevano già notato che in Οιδίπους abbiamo la parola Οί -δα, che significa allo stesso tempo «aver visto» e «sapere».[18] Voglio dimostrare che Edipo, posto all'interno di questo meccanismo del σύμβολον delle metà che si comunicano, nel gioco di risposte tra i pastori e gli dei, non è quello che non sapeva, ma anzi, al contrario, colui che sapeva troppo, colui che univa il suo sapere e il suo potere in modo condannabile e che la storia di Edipo doveva essere espulsa definitivamente dalla Storia.

Il titolo stesso della tragedia di Sofocle è interessante: *Edipo Re*, Οίδίπους Τύραννος. La parola Τῶραννος è di difficile traduzione. Infatti la traduzione non rende il significato esatto. Edipo è l'uomo del potere, un uomo che esercita un certo potere. E bisogna tener presente che il titolo dell'opera di Sofocle non è *Edipo l'incestuoso*, o *Edipo assassino di suo padre*, ma *Edipo Re*. Che significato ha la sovranità di Edipo?

L'importanza della tematica del potere viene messa in risalto nel corso dell'opera: durante tutta la tragedia ciò che è in questione è essenzialmente il potere di Edipo ed è proprio questo che lo fa sentire minacciato.

In nessun luogo della tragedia Edipo dice di essere innocente; né una sola volta afferma di aver fatto qualcosa contro la sua volontà, o che quando uccise quell'uomo non sapeva che si trattasse di Laio. Insomma, il personaggio centrale dell'*Edipo Re* di Sofocle non invoca in nessun momento la sua innocenza, né si appella all'incoscienza del suo operato.

Solo in *Edipo a Colono* vedremo un Edipo cieco e miserabile, che geme in tutta l'opera dicendo: «Io niente potevo fare. Gli dei mi presero in una trappola che non avevo previsto». In *Edipo Re*, Edipo non difende in nessun modo la sua innocenza, il suo problema è il potere e come fare per conservarlo; questa è la questione di fondo dall'inizio alla fine dell'opera.

Nella prima scena gli abitanti di Tebe ricorrono ad Edipo nella sua condizione di sovrano per porgli il problema della peste: «Tu hai il potere, devi liberarci dalla peste». Ed egli risponde dicendo: «Ho grande interesse a liberarvi dalla peste, poiché non minaccia solo voi ma anche me stesso nella mia sovranità e regalità».[19] Per Edipo, dunque, la soluzione del problema è una condizione necessaria per conservare il suo potere e quando comincia a sentirsi minacciato dalle risposte che sorgono al suo ritorno, quando l'oracolo lo nomina e l'indovino dice ancor più chiaramente che egli è il colpevole, Edipo, senza invocare la sua

18 L'etimologia corrente di οἰδίπου fa derivare il nome da οἰδέω («gonfiare») e πους («piede»). Tale etimologia, fatta propria dallo stesso Sofocle nell'*Edipo Re* (v. 1036), deriverebbe dalle trafitture inflitte alle caviglie del neonato prima dell'esposizione sul Citerone. Recentemente, e con molto acume, C. GINZBURG (*Storia Notturna*, 1989, pp. 207 ss.) ha ripreso la tesi di GRUPPE (*Griechische Mythologie und Religiongeschichte*, 1906), secondo cui il difetto di deambulazione lo farebbe ricondurre a una caratteristica propria di divinità infernali di origine mediterranea.

19 Cfr. vv. 52-76.

innocenza, commenta con Tiresia: «Tu vuoi il mio potere; hai armato una cospirazione contro di me per privarmi del mio potere».[20]

Ad Edipo non fa orrore l'idea che potrebbe aver ucciso o suo padre o il re, teme solamente di perdere il proprio potere.

Nella disputa con Creonte, gli dice: «Portasti un oracolo da Delfi ma lo hai falsificato perché, figlio di Laio, tu rivendichi un potere che mi fu dato». Anche qui Edipo si sente minacciato da Creonte quanto al potere e non per la sua innocenza o colpevolezza. In tutti questi confronti ciò che è in questione, dall'inizio dell'opera, è il potere.

E quando alla fine dell'opera la verità è sul punto di essere scoperta, quando lo schiavo di Corinto dice a Edipo «Non ti arrabbiare, non sei il figlio di Polibo», Edipo non penserà che il non essere figlio di Polibo possa significare di essere figlio di qualcun altro e forse di Laio, e dirà: «Dici ciò per farmi vergognare, per far sì che il popolo creda che sono figlio di uno schiavo. Eserciterò ugualmente il potere; sono un re come gli altri».[21] Ancora una volta è il potere. E nel suo carattere di capo della giustizia, come sovrano, Edipo convocherà in questo momento l'ultimo testimone: lo schiavo del Citerone. Minacciandolo con la tortura, gli strapperà la verità, e nel momento in cui si saprà chi era Edipo e chi aveva commesso parricidio ed incesto con la madre, qual è la risposta del popolo di Tebe? «Noi ti chiamavamo nostro re»: ciò significa che il popolo di Tebe, nello stesso momento in cui riconosce in Edipo colui che fu il suo re, con l'uso dell'imperfetto («chiamavamo») lo dichiara ora destituito e lo spoglia degli attributi della regalità.[22] Ciò che è in questione è la caduta del potere di Edipo. La prova di ciò è nel fatto che Edipo perde il potere in favore di Creonte,[23] e le ultime battute dell'opera riguardano ancora il problema del potere. L'ultima parola diretta a Edipo prima che lo portino all'interno del palazzo è pronunciata dal nuovo re, Creonte: «Non cercare più di essere il signore». La parola impiegata è ἀρατειν, il che vuol dire che Edipo deve smettere di dare ordini. E Creonte aggiunge la parola ἀχραιήσας[24], che vuol dire «dopo essere giunto in cima», ma che è anche un gioco di parole nel quale la «a» ha un valore privativo: «non possedendo più il potere».

᾽Ακραιήσας significa nello stesso tempo: «Tu che raggiungesti la cima e che ora hai perso il potere».[25]

Dopo di ciò interviene il popolo, che saluta Edipo per l'ultima volta dicendo: «Tu che eri κράτιστος»[26], cioè «tu che eri alla cima del potere». In effetti il primo saluto del

20 Cfr. vv. 380-384.

21 Cfr. vv. 1076-1085. In essi Edipo si dichiara felice di aver umile origine e si dichiara figlio della Τῷχη, che lo ha reso grande.

22 Cfr. vv. 1197-1203.

23 Il coro dice chiaramente a Edipo di Creonte: «È rimasto lui, al tuo posto (αὐτὶ σοῦ), il solo custode (φύλαξ) di questa terra» (v. 1418).

24 Al v. 1522.

25 Cfr. v. 1523.

26 Cfr. v. 1525.

popolo tebano a Edipo è: «Edipo onnipotente!».[27] Tra questi due saluti del popolo si svolge tutta la tragedia: la tragedia del potere e del controllo del potere politico. Ma che cosa è questo potere di Edipo? Come si caratterizza? Le sue caratteristiche sono presenti nella storia, nel pensiero e nella filosofia greca dell'epoca. Edipo è chiamato βασιλεύς ἄναξ, il primo degli uomini, colui che ha κράτος, colui che detiene il potere, ed è per questo τύραννος. Tiranno non va inteso in questo caso in senso stretto: Polibo, Laio e tutti gli altri erano considerati τύραννος.

Nella tragedia di Edipo appaiono alcune delle caratteristiche di questo potere. Edipo ha il potere, ma lo ottiene alla fine di una serie di eventi e di avventure al cui compiersi egli diviene dall'uomo più miserabile (bambino abbandonato, perduto, viaggiatore errante) il più potente. Il suo fu un destino alterno, conobbe la miseria e la gloria: ebbe il suo momento più alto quando tutti lo credevano il figlio di Polibo e la sua condizione più bassa quando si vide obbligato ad errare da città in città e più tardi tornò in cima. Edipo dice: «Gli anni che crebbero con me delle volte mi spinsero in basso e delle altre mi esaltarono».[28]

questa alternanza del destino è una nota caratteristica di due tipi di personaggi, l'eroe leggendario che perse la sua cittadinanza e la sua patria e che dopo varie prove ritrova la gloria, e il tiranno storico greco della fine del secolo VI e dei principi del V secolo. Il tiranno era colui che, dopo aver vissuto molte vicende ed essere arrivato alla cuspide del potere, era sempre minacciato di perderlo. L'irregolarità del destino è caratteristica del personaggio del tiranno, così come è descritto nei testi greci di questa epoca.

Edipo era colui che, dopo aver conosciuto la miseria, raggiunse la gloria; colui che diventò re, dopo essere stato eroe. Ma se diventò re fu perché era stato capace di curare la città di Tebe uccidendo la Divina Cantora, la sfinge che divorava tutti quelli che non riuscivano a decifrare i suoi enigmi. Aveva curato la città, le aveva permesso (come si dice nell'opera) di riprendersi, di respirare quando aveva perduto il respiro. Per designare questa cura della città, Edipo impiega l'espressione ὄρθῶσαι, «recuperare»; ἀνόρθσον πόλιν, «salvatore della città»,[29] espressione che troviamo nel testo di Solone. Solone, che non era un tiranno ma piuttosto un legislatore, si vantava di aver fatto riprendere la città di Atene alla fine del secolo VI. Questa è una caratteristica comune a tutti i tiranni che sorgono in Grecia tra il VII e il VI secolo: non solo conobbero gli alti e i bassi della loro sorte personale, ma inoltre fecero opera di recupero attraverso una distribuzione economica equanime, come Cipselo a Corinto, o attraverso una giusta legislazione, come è il caso di Solone ad Atene. Sono queste, dunque, due caratteristiche fondamentali del tiranno greco, che appaiono in testi dell'epoca di Sofocle o anche anteriori.

In Edipo la figura del tiranno appare, oltre che con que-

27 Cfr. v. 14.

28 Cfr. vv. 1082-1083.

29 In verità è il coro ad usare più volte verso Edipo l'espressione letterale ἀνόρθσον πόλιν (cfr. vv. 46 e 51).

ste caratteristiche positive, anche con altre che si potrebbero considerare negative. In occasione delle discussioni che tiene con Creonte e Tiresia, e persino con lo stesso popolo, si rimproverano ad Edipo varie cose. Creonte, per esempio, gli dice: «Ti stai sbagliando. Ti identifichi con questa città, nella quale non sei nato. Ti immagini di essere questa città e che essa ti appartenga. Ma anch'io ne faccio parte, non è solo tua».[30] Se ci atteniamo alle storie che raccontava Erodoto circa i tiranni greci, in particolare circa Cipselo di Corinto, vediamo che questi si considerava padrone della città e soleva dire che Zeus gliela aveva consegnata e che a sua volta egli l'aveva consegnata ai cittadini. Lo stesso si verifica nella tragedia di Sofocle.

Come Cipselo, Edipo non dà importanza alle leggi e le sostituisce con i suoi ordini, con la sua volontà. Questo è chiaro nelle sue affermazioni: quando Creonte gli rimprovera di voler esiliarlo dicendo che la sua decisione non è giusta, Edipo risponde: «Poco mi importa che sia giusto oppure no; devi ugualmente obbedire».[31] La sua volontà sarà la legge della città ed è per questo che, nel momento in cui vacilla il suo potere, il coro del popolo gli rimprovererà di aver disprezzato la δίκη, la giustizia. Pertanto bisogna vedere in Edipo un personaggio storicamente ben definito, collocato, catalogato, caratterizzato così come appare il tiranno nel V secolo.

Questo personaggio del tiranno non è caratterizzato solo da uno specifico modo di gestire il potere, ma anche per un certo tipo di sapere. Il tiranno greco non era semplicemente colui che prendeva il potere; se se ne impadroniva era perché deteneva, o faceva valere, il fatto di detenere un sapere superiore a quello degli altri per efficacia. Questo è precisamente il caso di Edipo. Edipo è colui che riuscì a risolvere per mezzo del suo pensiero, del suo sapere, il famoso enigma della sfinge: e così, come Solone può effettivamente dare leggi giuste ad Atene, può far rinascere la città perché è saggio (σοφός), così anche Edipo è capace di risolvere l'enigma della sfinge perché anche lui σοφός.

Che cosa è questo sapere di Edipo? Quali ne sono le caratteristiche? Durante tutta l'opera il sapere di Edipo si delinea nei suoi elementi essenziali: in ogni momento dice che egli vinse gli altri, che risolse l'enigma della sfinge, che curò la città per mezzo di quel che lui chiama γνώμη, la sua conoscenza o la sua τέχνη. Altre volte, per descrivere il suo modo di sapere, dice di aver trovato εὕρηχα. È questa la parola che con maggior frequenza Edipo utilizza per descrivere ciò che aveva fatto e ciò che faceva. Se Edipo risolse l'enigma della sfinge è perché trovò; se si vuole salvare di nuovo Tebe è necessario di nuovo trovare, εὑρίσκειν. Che significa εὑρίσκειν?[32] All'inizio quest'attività di trovare è vista come qualcosa che si fa in solitudine. Edipo insiste su ciò più volte; dice al popolo e all'indovino che quando risolse l'enigma della sfinge non si rivolse a nessuno; al popolo dice: «Niente potesti fare contro la Di-

30 «Κάμοι πόλεως μέτεστιν, οὐχὶ σοὶ μόνω» (v. 630).
31 Cfr. v. 629.
32 Cfr. vv. 42, 68, 440 ed altri.

vina Cantora». E a Tiresia dice: «Che tipo di indovino sei che non fosti neanche capace di liberare Tebe dalla sfinge? Quando tutti erano dominati dal terrore solo io liberai Tebe; nessuno mi fu d'aiuto, non mandai nessun messaggero, venni personalmente».[33] Trovare qualcosa che si fa da soli è lo stesso che avviene quando si aprono gli occhi. Edipo sottolinea continuamente: «Io indagai e siccome nessuno fu capace di darmi informazioni aprii occhi e orecchi; io vidi». Usa spesso il verbo οἶδα, che significa allo stesso tempo «sapere» e «vedere». Οἰδίπους è colui che è capace di vedere e sapere. Edipo è l'uomo che vede, l'uomo dello sguardo, e lo sarà fino alla fine.

Se Edipo cade in una trappola è proprio perché, in questa volontà di trovare, trascura la testimonianza, il ricordo, la ricerca delle persone che videro, fino al momento in cui, dal fondo del Citerone, esce lo schiavo che aveva assistito a tutto e sapeva la verità. Il sapere di Edipo è questa specie di sapere, di esperienza e allo stesso tempo questo sapere solitario, di conoscenza, sapere dell'uomo che vuole vedere con i suoi propri occhi, solo, senza ricorrere a ciò che si dice, né ascoltare nessuno: sapere autocratico del tiranno, che da solo può ed è capace di governare la città. La metafora di chi governa, di chi guida, è utilizzata frequentemente da Edipo per descrivere ciò che fa. Edipo è colui che guida, il pilota, colui che sulla prua della nave apre gli occhi per vedere. Ed è proprio perché apre gli occhi su ciò che sta accadendo che incontra l'incidente, l'inaspettato, il destino, la τύχη. Edipo cade nella trappola per il suo sguardo autocratico, aperto sulle cose.

Vorrei mostrare che in realtà Edipo rappresenta nell'opera di Sofocle un aspetto di ciò che chiamerei sapere-e-potere, potere-e-sapere. E poiché esercita un potere tirannico e solitario indifferente a ciò che dice l'oracolo, a ciò che dice e vuole il popolo stesso, nel suo affanno di potere e sapere, di governare scoprendo da solo, incontra in ultima istanza le testimonianze di coloro che videro.

Vediamo così anche qui come funziona il gioco delle metà e come, alla fine dell'opera, Edipo sia un personaggio superfluo nella misura in cui questo sapere tirannico di chi vuol vedere con i suoi propri occhi, senza dar conto agli dei e agli uomini, è contraddetto dalla coincidenza esatta tra ciò che aveva detto gli dei e ciò che sapeva il popolo. Edipo, senza volere, riesce a stabilire l'unione tra la profezia degli dei e la memoria degli uomini. Il sapere edipico, l'eccesso, l'eccesso di potere, l'eccesso di sapere, sono tali da rendere inutile lo stesso protagonista; il cerchio si chiude su di lui, o meglio, i due frammenti della trama combaciano e Edipo, nel suo potere solitario, diventa inutile, la sua immagine diventa mostruosa nel momento in cui si ricompongono i frammenti. Edipo poteva troppo per il suo potere tirannico, sapeva troppo nel suo sapere solitario. Questo eccesso è ancora più evidente nel fatto di essere sposo di sua madre e fratello dei suoi figli: è l'uomo dell'eccesso, colui che ha troppo di tutto, del suo potere, del suo sapere, della sua famiglia, della sua sessualità. Edipo, uomo doppio, eccessivo di fronte alla trasparenza

33 Cfr. vv. 391-398; «Io Edipo, ignorante com'ero venni e la sconfissi» (vv. 396-398).

simbolica di ciò che sapevano i pastori e di ciò che avevano detto gli dei.

Di conseguenza, la tragedia di Edipo è molto vicina a ciò che sarà, alcuni anni più tardi, la filosofia platonica. Platone sottrarrà valore al sapere degli schiavi, memoria empirica di ciò che fu visto, a vantaggio di una memoria più profonda, essenziale, com'è la memoria di ciò che si vide nell'ambito dell'intellegibile. Senza dubbio l'importante è ciò che sarà svalutato, dequalificato, tanto nella tragedia di Sofocle quanto nella *Repubblica* di Platone: il tema, o meglio, il personaggio e la forma di un sapere politico che è, allo stesso tempo, privilegiato ed esclusivo. La figura messa in rilievo nella tragedia di Sofocle o dalla filosofia di Platone, posta in una dimensione storica, è la stessa che appare con Edipo σοφός. Edipo il saggio, il tiranno che sa, l'uomo della τέχνη, della γνώμη, è il famoso sofista, esperto del potere politico e del sapere, un personaggio esistito effettivamente nella società ateniese dell'epoca di Sofocle. Ma oltre questa figura, ciò che Platone e Sofocle vogliono caratterizzare è un'altra categoria di personaggi, di cui il sofista rappresenta solo un aspetto particolare, continuazione e fine storica: mi riferisco al personaggio del tiranno. Nel VII e VI secolo il tiranno era l'uomo del potere e del sapere, colui che possedeva. Infine, anche quando non è presente nel testo di Platone né in quello di Sofocle, colui che emerge è il grande personaggio storico che è effettivamente esistito, anche se visto in un contesto leggendario: il famoso re assiro.

Nelle società indoeuropee dell'Oriente mediterraneo, alla fine del II e agli inizi del I millennio, il potere politico coincideva sempre con un certo tipo di sapere. Il re e coloro che lo circondavano amministravano un sapere che non poteva e non doveva essere comunicato agli altri gruppi sociali, e che essi possedevano per il solo fatto di detenere il potere. Sapere e potere erano esattamente corrispondenti, correlativi, sovrapposti. Non poteva esserci sapere senza potere, e non poteva esserci potere politico che non supponesse a sua volta un certo sapere sociale.

Questa è la forma isolata da Dumézil nei suoi studi sulle tre funzioni, quando mostrò che la prima funzione, il potere politico, corrispondeva a un sapere politico, magico, religioso. Il sapere degli dei, il sapere dell'azione che si può esercitare sugli dei o su noialtri, proprio questo sapere magico-religioso è presente nella funzione pubblica.

All'origine della società greca del V secolo, che coincide con l'origine della nostra civiltà, si verificò la disgregazione di questa grande unità formata dal potere politico e dal sapere. I tiranni greci, impregnati di cultura orientale, cercarono di strumentalizzare a loro vantaggio la disgregazione di questa unità del potere magico-religioso, propria dei grandi poteri assiri. In un certo modo, anche i sofisti del VI e V secolo la utilizzarono come poterono, in forma di lezioni retribuite con denaro. Durante i cinque o sei secoli che corrispondono all'evoluzione della Grecia arcaica, assistiamo a questa lunga decomposizione e, in coincidenza dell'inizio dell'epoca classica, Sofocle ne rappresenta il momento iniziale, il suo primo manifestarsi: diviene necessaria la fine di questa unione del potere e del

sapere, per garantire la sopravvivenza stessa della società. A partire da questo momento l'uomo del potere sarà l'uomo dell'ignoranza. Edipo ci mostra il caso di chi, per sapere troppo, nulla sapeva. Edipo funzionerà come uomo di potere, cieco, che non sapeva e non sapeva perché poteva troppo.

Così, quando il potere è tacciato di ignoranza, incoscienza, oblio, oscurità, da un lato rimarranno l'indovino e il filosofo in comunicazione con la verità, con le verità eterne degli dei e dello spirito, e dall'altro ci sarà il popolo che, anche quando è assolutamente sprovvisto del potere, custodisce in sé il ricordo o può dare testimonianza della verità. Così, per andare oltre un potere che si accecò come Edipo, ci sono i pastori che ricordano e gli indovini che dicono la verità.

L'Occidente sarà dominato dal grande mito che la verità non appartiene mai al potere politico; che il potere politico è cieco; che il vero sapere è quello che si possiede quando si è in contatto con gli dei o quando ricordiamo le cose, quando guardiamo verso il grande Sole eterno o apriamo gli occhi per osservare ciò che è successo. Con Platone si inaugura un grande mito occidentale: la relazione tra il potere e il sapere ha un che di antinomico e se si possiede il sapere è necessario rinunciare al potere; lì dove sono il sapere e la scienza nella loro pura verità, giammai potrà esserci potere politico.

Bisogna finirla con questo grande mito. Un mito che Nietzsche cominciò a demolire, mostrando nei testi che abbiamo citato che dietro ogni sapere o conoscenza ciò che è in gioco è una lotta di potere. Il potere politico non è assente dal sapere; al contrario, è tessuto con questo.

CAPITOLO III

IL DIRITTO MEDIEVALE TRA PROVA E *INQUISITIO*

Nella conferenza precedente ho fatto riferimento a due forme o tipi di regolamento giudiziario, di litigio, questione o disputa che sono presenti nella civiltà greca. La prima di queste forme, abbastanza arcaica, si trova in Omero e presenta due guerrieri che si affrontano per sapere chi stava ingannando e chi no, chi aveva violato il diritto dell'altro. Per risolvere questa questione si ricorreva ad una disputa regolamentata, una sfida tra i due guerrieri. Uno dei due lanciava la seguente sfida all'altro: «Sei capace di giurare davanti agli dei che non facesti ciò che io affermo che facesti?». In questo procedimento non vi è giudice, né sentenza, né verità, e neanche indagine o testimonianza che permetta di sapere chi dice la verità. Al contrario, la lotta, la sfida, il rischio che ognuno dei contendenti correrà, dovrà decidere non solo chi dice la verità, ma anche chi ha ragione.

La seconda forma di cui parliamo è quella che appare in *Edipo Re*. Per risolvere un problema che in un certo senso è una disputa, un litigio su un delitto (chi uccise il re Laio), appare un personaggio nuovo rispetto al vecchio procedimento antico: il pastore. Nascosto nella sua capanna, nonostante fosse un uomo senza importanza, uno schiavo, il pastore vide e, possedendo questo piccolo frammento di ricordo, dal momento che traccia nel suo discorso la testimonianza di ciò che vide, può contestare e vincere l'orgoglio del re o la presunzione del tiranno. Il testimone, l'umile testimone può da solo, per mezzo del gioco della verità che vide ed enuncia, sconfiggere i più potenti. *Edipo Re* è una specie di riassunto della storia del diritto greco. Molte opere di Sofocle, come per esempio *Antigone* o *Elettra*, sono una sorta di ritualizzazione teatrale della storia del diritto greco. Questa drammatizzazione della storia del diritto compendia una delle grandi conquiste della democrazia ateniese: la storia del processo attraverso il quale il popolo si impossessò del diritto di giudicare, di dire la verità, di opporre la verità ai suoi stessi signori, di giudicare coloro che governavano.

Questa grande conquista della democrazia greca, il diritto di dare testimonianza, di opporre la verità al potere, fu possibile alla fine di un lungo processo nato ed affermatosi definitivamente ad Atene durante il V secolo. Questo diritto di opporre una verità senza potere ad un potere senza verità dette luogo ad una serie di grandi forme culturali che sono caratteristiche della società greca. In primo luogo, l'elaborazione di ciò che potremmo chiamare forma razionale della prova e della dimostrazione: come produrre la verità, in che condizioni, che forme bisogna

osservare e che regole bisogna applicare. Queste forme sono la filosofia, i sistemi razionali, i sistemi scientifici. In secondo luogo, e in relazione con queste forme che abbiamo menzionato, si sviluppa un'arte di persuadere, di convincere le persone sulla verità di ciò che si dice, di ottenere la vittoria per la verità o, ancor meglio, per mezzo della verità. Ci riferiamo alla retorica greca. In terzo luogo, c'è lo sviluppo di un nuovo tipo di conoscenza: conoscenza per testimonianza, per ricordi o per ricerca. È questo un sapere che storiografi come Erodoto (poco prima di Sofocle), naturalisti, botanici, geografi e viaggiatori greci svilupperanno e che Aristotele totalizzerà e convertirà in un sapere enciclopedico. Di conseguenza, in Grecia si produsse una grande rivoluzione che, alla fine di una serie di lotte e di dispute politiche, dette come risultato l'elaborazione di una determinata forma di scoperta giudiziaria e giuridica della verità (l'*indagine*),[1] che costituisce la matrice, il modello o punto di partenza per una serie di altre conoscenze filosofiche, retoriche ed empiriche, che poterono svilupparsi e che caratterizzano il pensiero greco.

Però, curiosamente, la storia della nascita dell'indagine rimase dimenticata, si perse e fu ripresa sotto un'altra forma solo vari secoli dopo, nel Medioevo.

Nel Medioevo europeo si assiste ad una specie di seconda nascita dell'indagine, più oscura e lenta, benché molto più effettiva della prima. Il metodo greco di indagine si era arrestato e non riusciva a fondare una conoscenza razionale capace di svilupparsi indefinitamente. In compenso, l'indagine che nasce nel Medioevo avrà dimensioni straordinarie, il suo destino sarà praticamente coestensivo al destino stesso della cultura chiamata europea, o occidentale.

L'antico diritto germanico, che regolamentava i litigi sorti tra individui nelle società germaniche del periodo in cui queste entrarono in contatto con l'Impero Romano, somigliava in molti sensi alle forme del diritto greco arcaico. Nel diritto germanico non esisteva il sistema di interrogatorio, poiché le dispute tra gli individui funzionavano con il gioco della prova.

Da un punto di vista schematico, possiamo caratterizzare l'antico diritto germanico (dall'epoca nella quale Tacito comincia ad analizzare questa curiosa civiltà, che si estende fino alle porte dell'Impero) nel seguente modo: in primo luogo non c'è azione pubblica, cioè non c'è nessuno che, rappresentando la società, un gruppo, il potere o chi lo detiene, prenda a suo carico le accuse contro gli individui. Perché ci fosse un processo penale era necessario che ci fosse stato un danno, o che almeno qualcuno affermasse di aver subito un danno o si presentasse come vittima, e che questa presunta vittima designasse il suo avversario. La vittima poteva essere la persona direttamente offesa o qualcuno che, appartenendo alla famiglia dell'offeso, assumesse la causa del parente. L'azione penale era caratterizzata sempre dall'essere una specie di duello o opposizione tra individui, famiglie o gruppi. Non c'era intervento di nessun rappresentante dell'autorità, si trattava di un reclamo di un individuo contro un altro, un'azione che comportava il solo intervento di questi personaggi: colui che si

1 Aggiunta del curatore.

difende e colui che accusa. Conosciamo solo due casi abbastanza curiosi nei quali c'era una specie di azione pubblica: il tradimento e l'omosessualità. In questi casi interveniva la comunità, che si considerava offesa e collettivamente esigeva la riparazione da un individuo. Pertanto, la prima condizione che possiamo osservare perché ci fosse azione penale nell'antico diritto germanico era l'esistenza di due personaggi e mai di tre.

La seconda condizione era che, una volta introdotta l'azione penale, quando un individuo si era già dichiarato vittima e reclamava riparazione da un altro, la liquidazione giudiziaria si portava a termine come una specie di lotta tra i contendenti. Si inizia così una sorta di guerra particolare, individuale, e il procedimento penale sarà solo una ritualizzazione della lotta tra gli individui. Il diritto germanico non oppone la guerra alla giustizia, non identifica giustizia e pace, ma, al contrario, suppone che il diritto sia un ruolo particolare e regolamentato di condurre la guerra tra gli individui e di porre freno agli atti di violenza. Il diritto è, dunque, una maniera regolamentata di fare la guerra. Per esempio, quando qualcuno è ucciso, qualsiasi parente stretto del morto può ricorrere alla pratica giudiziaria della vendetta, pratica che non significa in nessun modo la rinuncia ad uccidere qualcuno, in primo luogo l'assassino. Entrare nel dominio del diritto significa uccidere l'assassino, ma ucciderlo nel rispetto di certe regole, seguendo certe norme. Se l'assassino ha commesso il crimine in questo o in quel modo, sarà necessario ucciderlo tagliandolo a pezzi o decapitandolo e mettendo la testa su di un palo di fronte a casa sua. Questi atti ritualizzano il gesto della vendetta e lo caratterizzano come vendetta giudiziaria. Il diritto è di conseguenza la forma rituale della guerra.

La terza condizione è che, se è vero che non c'è opposizione tra diritto e guerra, non è meno vero che si possa giungere ad un accordo, cioè interrompere queste ostilità regolamentate. L'antico diritto germanico offre sempre la possibilità di giungere ad un accordo o transazione, attraverso questa serie di vendette rituali e reciproche. L'interruzione può essere un patto: ad un certo momento, i due avversari ricorrono ad un patto che, basandosi sul loro mutuo consenso, stabilisca una somma di denaro che costituisce il riscatto. Non si tratta del riscatto del fallo, poiché non c'è fallo, ma solo danno e vendetta. In questo procedimento del diritto germanico uno dei due avversari riscatta il diritto di avere pace, di sfuggire alla possibile vendetta del suo contendente. Riscatta la sua stessa vita e non il sangue che sparse, e pone così fine alla guerra. L'interruzione della guerra rituale è il terzo atto del dramma giudiziario del diritto germanico.

Il sistema che regolamenta i conflitti e i litigi nelle società germaniche di quest'epoca è, di conseguenza, un procedimento interamente governato dalla lotta e dalla transazione, è una prova di forza che può terminare in transazione economica. Si tratta di un procedimento che non autorizza a mettere un terzo individuo al di sopra dei due avversari come elemento neutro che cerca la verità, tentando di scoprire quale dei due non mente; pertanto

non interviene mai, in questo tipo di sistema, un procedimento di ricerca o di indagine della verità. Questo era il nucleo del diritto germanico prima dell'invasione dell'Impero Romano.

Non mi dilungherò a descrivere la lunga serie di vicende che caratterizza le relazioni tra il diritto germanico e il diritto romano: relazioni di rivalità o competizione a volte, ed altre di aperta complicità. Tra il V e il X secolo della nostra era si produssero penetrazioni, attriti e conflitti tra entrambi i sistemi di diritto. Ogni volta che sulle rovine dell'Impero Romano comincia a sbocciare uno stato e comincia a nascere la struttura statale, il diritto romano, vecchio diritto di Stato, si rivitalizza. Fu così che durante i regni merovingi, soprattutto all'epoca dell'Impero Carolingio, il diritto romano si impose sul diritto germanico. D'altra parte, ogni volta che si dissolvono questi embrioni o lineamenti di Stati il diritto germanico riappare. Quando si dissolve l'Impero Carolingio nel X secolo, trionfa il diritto germanico e il diritto romano cade nell'oblio, rimanendo così per molti secoli finché rinasce alla fine del XII e nel corso del XIII secolo. È per questa ragione che il diritto feudale è essenzialmente germanico, non presenta nessuno degli elementi dei procedimenti di indagine e di riprova della verità propri delle società greche o dell'Impero Romano.

Nel diritto feudale il litigio tra individui si regolamentava per mezzo del sistema della prova (*épreuve*). Quando un individuo si presentava portando una rivendicazione, una querela, accusando un altro di aver rubato o ucciso, il litigio tra entrambi si risolveva attraverso una serie di prove accettate dai due e alle quali entrambi si sottomettevano. Questo sistema non era una maniera di provare la verità, ma la forza, il peso o l'importanza di chi parlava.

In primo luogo c'erano prove sociali, prove dell'importanza sociale di un individuo. Nel vecchio diritto di Borgogna dell'XI secolo, l'accusato di assassinio poteva stabilire perfettamente la sua innocenza riunendo a sua volta dodici testimoni che giuravano che egli non aveva commesso nessun assassinio. Il giuramento, per esempio, non era fondato sul fatto di aver visto la presunta vittima viva, o su di un alibi per il presunto assassino. Per prestare giuramento, testimoniando che un individuo non aveva ucciso, era necessario essere parente dell'accusato, era necessario avere con lui relazioni di parentado che garantivano non la sua innocenza, ma la sua importanza sociale. Con ciò si mostrava la solidarietà sociale che un individuo era capace di suscitare, il suo peso, la sua influenza, l'importanza del gruppo al quale apparteneva e delle persone disposte ad appoggiarlo in una battaglia o in un conflitto. La prova dell'innocenza, che non era stato commesso l'atto in questione, non era in nessun modo l'oggetto della testimonianza.

In secondo luogo, c'erano prove di tipo verbale. Quando un individuo era accusato di qualcosa (furto o assassinio) doveva rispondere a questa accusa con un certo numero di formule, garantendo che non aveva commesso il delitto. Poteva succedere che l'individuo fallisse o avesse successo nel pronunciare queste formule. In qualche caso si pro-

nunciava la formula e si perdeva, non per aver mentito o perché era stato provato che c'era il falso, ma perché la formula non era stata pronunciata correttamente. Un errore di grammatica o un cambio di parola invalidava la formula e non la verità di ciò che si pretendeva di provare. È evidente che a livello di prova si trattava solo di un gioco verbale, perché nel caso di un minore, di una donna, o di un padre, l'accusato poteva essere sostituito da un'altra persona. Quest'altra persona che, andando avanti nel tempo, nella storia del diritto diventerà l'avvocato, era colui che doveva pronunciare le formule al posto dell'accusato. Se si sbagliava nel pronunciarle, colui che egli sostituiva perdeva il processo.

Infine c'erano le famose prove corporali, fisiche, chiamate ordalìe e che consistevano nel sottomettere una persona ad un gioco, una sorta di lotta con il suo stesso corpo per comprovare se era capace di vincere o se avrebbe fallito. Per esempio, in alcune regioni del nord della Francia, durante l'Impero Carolingio si ricorreva ad una prova celebre e che si imponeva a colui che era accusato di assassinio: l'accusato doveva camminare sul ferro rovente e, se se si constatava due giorni dopo che aveva ancora le cicatrici, perdeva il processo. C'erano altre prove, come l'ordalia dell'acqua, che consisteva nel legare la mano destra al piede sinistro di una persona e gettarla nell'acqua. Se il disgraziato non affogava perdeva il processo poiché ciò voleva dire che l'acqua non lo aveva ricevuto bene, e se affogava lo vinceva poiché era evidente che l'acqua non lo aveva rifiutato. Tutti questi confronti dell'individuo e del suo corpo con gli elementi naturali sono una trasposizione simbolica, la cui semantica dovrebbe essere studiata nello stesso senso della lotta degli individui tra di loro. In realtà si tratta sempre di una battaglia per sapere chi è il più forte: nel vecchio diritto germanico, il processo era solo una continuazione regolamentata e ritualizzata della guerra.

Potrei dare esempi più convincenti, come le lotte tra due avversari lungo tutto un processo, lotte fisiche, i famosi Giudizi di Dio. Quando due individui si affrontavano per la proprietà di un bene o a causa di un assassinio, si poteva sempre (loro d'accordo) lottare, obbedendo a determinate regole (durata della lotta, tipo di arma), alla presenza del pubblico che stava lì solo per assicurare la regolarità dei ciò che accadeva. Chi vinceva la lotta vinceva anche il processo e non gli si dava la possibilità di dire la verità; e neanche gli si chiedeva di provare la verità delle sue pretese.

Nel sistema della prova giudiziaria feudale non si tratta di ricercare la verità, ma piuttosto di una specie di gioco a struttura binaria. L'individuo accetta la prova o ci rinunzia. Se rinunzia, se non vuole affrontare la *prova*, perde il processo anticipatamente. Se c'è la prova, vince o perde, e non c'è altra possibilità. La forma binaria è la prima caratteristica della *prova*.

La seconda caratteristica è che la *prova* termina con una vittoria o un insuccesso. C'è sempre qualcuno che vince e qualcuno che perde, il più forte o il più debole, un risultato favorevole o sfavorevole. In nessun momento compare qualcosa di simile a una sentenza (come succederà a parti-

re dalla fine del XII e agli inizi del XIII secolo). La sentenza consiste nell'enunciazione, da parte di un terzo, di ciò che segue: una certa persona che ha detto la verità ha ragione; un'altra che ha detto una menzogna, ha torto. Di conseguenza, la sentenza non esiste; l'attribuzione della verità e dell'errore all'uno o all'altro tra gli individui non svolge alcun ruolo; è ammessa semplicemente la vittoria o il fallimento.

La terza caratteristica è che questa *prova* è, in un certo senso, automatica. Non è necessaria la presenza di un terzo personaggio per distinguere i due avversari: l'equilibrio delle forze, il gioco, la sorte, il vigore, la resistenza fisica, l'agilità intellettuale, si incaricano di stabilire le differenze tra gli individui secondo un meccanismo che si svolge automaticamente. L'autorità interviene solo come testimonianza della regolarità del procedimento. Nel momento in cui si portano a compimento queste prove giudiziarie interviene qualcuno, che prende il nome di giudice (il sovrano politico, o qualcuno designato con il mutuo consenso dei due avversari), semplicemente per comprovare che la lotta è portata a termine regolarmente. Il giudice non testimonia sulla veridicità, ma solo sulla regolarità del procedimento.

La quarta caratteristica è che, in questo meccanismo, la prova non serve per nominare o determinare chi è colui che dice la verità, ma per stabilire chi è il più forte, e allo stesso tempo chi ha ragione.

In una guerra o in una prova non giudiziaria, uno dei due è sempre il più forte, ma questo non prova che, allo stesso tempo, abbia ragione. La prova giudiziaria è una maniera di ritualizzare la guerra e di trasporla simbolicamente, una maniera di darle certe forme derivate e teatrali in modo che il più forte sia designato, per questo motivo, come colui che ha ragione. La prova è una questione di diritto, una trasformazione della forza in diritto, una specie di *shifter* che permette il passaggio dalla forza al diritto. La prova non ha una funzione apofantica, non indica, manifesta o fa apparire la verità, crea diritto e non verità. Queste sono, dunque, le caratteristiche della prova nel vecchio diritto feudale.

Questo sistema di pratica giudiziaria scompare alla fine del XII e durante il XIII secolo. Tutta la seconda metà del Medioevo assisterà alla trasformazione di queste vecchie pratiche e all'invenzione di nuove forme di giustizia, di pratiche e di procedimenti giudiziari. Forme che sono assolutamente basilari per la storia dell'Europa e del mondo intero, nella misura in cui tutta l'Europa impone violentemente il suo giogo a tutta la superficie della terra. In questa rielaborazione del diritto si inventò qualcosa che, in realtà, non concerne tanto i contenuti, quanto le forme e le condizioni di possibilità del sapere. Nel diritto di questa epoca si inventò una determinata maniera di sapere, una condizione di possibilità di sapere, la cui proiezione e il cui destino sarà di capitale importanza per l'Occidente. Questa modalità di sapere è l'indagine, che apparve per la prima volta in Grecia e rimase nascosta dopo la caduta dell'Impero Romano per vari secoli. L'indagine che risorge nel XII e XIII secolo è, tuttavia, di un tipo abbastanza di-

verso da quello che vedemmo come esempio nell'*Edipo Re*.

Perché scompare in questa epoca la vecchia forma giudiziaria che ho esposto nelle sue caratteristiche essenziali? Si può dire, schematicamente, che una delle note fondamentali della società feudale dell'Europa occidentale è che la circolazione dei beni è relativamente poco assicurata dal commercio. Essa avviene attraverso meccanismi di eredità o trasmissione testamentaria ma, soprattutto, con lo scontro bellico, militare, extragiudiziario o giudiziario. Uno dei mezzi più importanti per assicurare la circolazione dei beni nell'Alto Medioevo era la guerra, la rapina, l'occupazione delle terre, di un castello o di una città. Ci troviamo in un'ampia zona di frontiera tra il diritto e la guerra, nella misura in cui il diritto è una maniera di continuare la guerra. Per esempio, qualcuno che dispone di forze armate occupa delle terre, un bosco, una qualsiasi proprietà e in quel momento fa prevalere il suo diritto.

Si inizia allora una lunga questione, alla fine della quale colui che non possiede forza armata e vuole recuperare le sue terre, ottiene l'allontanamento dell'invasore solo mediante un pagamento. Questo accordo è al limite tra il giudiziario e il bellico, ed è una delle forme più frequenti di arricchimento. La circolazione, lo scambio dei beni, i fallimenti e gli arricchimenti si fecero (nella loro maggioranza) secondo questo meccanismo.

Tuttavia è importante paragonare la società feudale in Europa e le società, chiamate primitive, del tipo che attualmente studiano gli etnologi. In queste ultime lo scambio dei beni avviene attraverso lo scontro e la rivalità, che trovano la loro ragione di essere nella salvaguardia del prestigio (personale), nelle manifestazioni esterne e nei segni. Nella società feudale la circolazione dei beni avviene egualmente in forma di rivalità e disputa, solo che in questo caso ciò che è in gioco non è il prestigio; ciò nondimeno si assiste ad una condotta bellicosa. Nelle società chiamate primitive le ricchezze si scambiano non solo perché sono beni e segni, ma perché sono sì beni e segni, ma anche armi: la ricchezza è il mezzo mediante il quale si può esercitare la violenza, a causa del diritto di vita e di morte sugli altri che ne deriva. La guerra, il litigio giudiziario e la circolazione dei beni fanno parte, durante il Medioevo, di un grande processo unico e fluttuante.

Individuiamo, dunque, una duplice tendenza che è caratteristica della società feudale. Da una parte c'è una concentrazione delle armi in mano ai più potenti, che cercano di impedire la loro utilizzazione da parte dei più deboli. Vincere qualcuno è privarlo delle sue armi, nozione da cui proviene quella concentrazione del potere armato che conferì forza negli Stati feudali ai più potenti e, infine, al più potente di tutti, il monarca.

Dall'altra parte, e simultaneamente, ci sono le azioni e i litigi giudiziari che sono una maniera di far circolare i beni. Si capisce così perché i più forti cercano di controllare i litigi, sia impedendo il loro svolgimento spontaneo tra gli individui, sia cercando di controllare la circolazione giudiziaria e litigiosa dei beni, un fatto che implicò la concentrazione delle armi e del potere giudiziario, che si for-

mava in quest'epoca, nelle mani di quegli stessi individui.

L'esistenza dei poteri esecutivi, legislativi e giudiziari è un'idea apparentemente molto antica nell'ambito del diritto costituzionale, sebbene, in verità, la si possa considerare recente, databile approssimativamente a partire da Montesquieu. Ma ciò che qui ci interessa è vedere come si formò il potere giudiziario. Il potere giudiziario non esisteva nell'Alto Medioevo, la soluzione dei contrasti era una materia che risolvevano gli individui tra di loro: si chiedeva solo che il più potente o colui che esercitava la sovranità in funzione dei suoi poteri politici, magici e religiosi verificasse la regolarità del procedimento, senza peraltro fare giustizia. Non c'era potere giudiziario autonomo e neanche un potere politico o potere delle armi. Siccome la questione giudiziaria assicurava la circolazione dei beni, il diritto di ordinare e controllare questa questione giuridica, essendo un mezzo per accumulare ricchezze fu una prerogativa dei più ricchi e potenti.

L'accumulo della ricchezza, il potere delle armi e la costituzione del potere giudiziario in mano a pochi costituiscono un unico processo, che si rafforzò nel Medioevo e raggiunse la sua maturità con la formazione della prima grande monarchia medioevale, nella seconda metà del XII secolo. In questo momento appaiono una serie di fenomeni totalmente nuovi rispetto alla società feudale, all'Impero Carolingio e alle antiche regole del diritto romano.

1. La giustizia non è più uno scontro tra individui e libera accettazione da parte di questi individui di certe regole di soluzione, ma che, al contrario, si impone sugli individui, sui contendenti, sui partiti. Gli individui non hanno da ora avanti il diritto di risolvere, regolarmente o irregolarmente, le loro liti: devono sottomettersi ad un potere esterno ad essi, che viene loro imposto come potere giudiziario e politico.

2. Appare una figura totalmente nuova, che non ha precedenti nel diritto romano: il procuratore. Questo curioso personaggio, che sorge in Europa verso il XII secolo, si presenta come un rappresentante del sovrano, del re o del signore. Ogni volta che si verifica un crimine, un delitto o una questione tra individui, il procuratore interviene nella sua qualità di rappresentante di un potere leso per il solo fatto che c'è stato un delitto o un crimine. Il procuratore rappresenta la vittima, poiché sta alle spalle di colui che dovrebbe aver formulato l'azione, e dice: «Se è vero che quest'uomo procurò danno a quest'altro, io, rappresentante del sovrano, posso affermare che il sovrano, il suo potere, l'ordine che egli assicura, la legge che egli stabilì, furono ugualmente danneggiati da questo individuo. Cosicché anch'io mi pongo contro di lui». In questo modo, il sovrano, il potere politico, vengono a rappresentare e, gradualmente, a sostituire la vittima. Questo fenomeno, che è assolutamente nuovo, permetterà che il potere politico si impossessi dei processi giudiziari. Il procuratore, dunque, si presenta come rappresentante del sovrano danneggiato.

3. Appare una nozione assolutamente nuova: l'infrazione. Finché la vicenda giudiziaria si svolgeva tra due individui (vittima ed accusato), si trattava solo del danno che un individuo causava ad un altro. La questione consisteva nel sapere se c'era stato una danno e chi aveva ragione. A partire dal momento in cui il sovrano o il suo rappresentante, il procuratore, dicono: «Anche io sono stato danneggiato», risulta che il danno non è solamente un'offesa di un individuo ad un altro, ma anche un'offesa che un individuo reca allo Stato, al sovrano come rappresentante dello Stato, un attacco non all'individuo, ma alla legge stessa dello Stato. In questo modo viene sostituita la nozione di crimine, la vecchia nozione di danno, da quella di infrazione. L'infrazione non è un danno commesso da un individuo contro un altro, è un'offesa o lesione di un individuo all'ordine, allo Stato, alla legge, alla società, alla sovranità, al sovrano. L'infrazione è una delle grandi invenzioni del pensiero medievale. Si vede così come il potere statale si appropri di tutto il procedimento giudiziario, il meccanismo giudiziario, il meccanismo di soluzione inter-individuale delle liti nell'Alto Medioevo.

4. Vi è per ultimo una scoperta, un'invenzione, tanto diabolica come quella del procuratore e dell'infrazione: lo Stato, o meglio, il sovrano (giacché non si può parlare di Stato in questa epoca) non è solo la parte lesa, ma anche quella che esige riparazione. Quando un individuo perde il processo è dichiarato colpevole e deve una riparazione alla sua vittima, ma questa riparazione non coincide con quella dell'antico diritto del feudalesimo o germanico; non si tratta più del fatto che il perdente riscatta la sua pace dando soddisfazione al suo avversario: ora si esige dal colpevole non solo la riparazione del danno fatto ad un altro individuo, ma anche la riparazione dell'offesa commessa contro il sovrano, lo Stato, la legge. È così che appare, con il meccanismo delle multe, il grande meccanismo delle confische. Le confische dei beni sono, per le monarchie nascenti, uno dei grandi mezzi per arricchirsi e incrementare le loro proprietà. Le monarchie occidentali si fondarono sull'appropriazione della giustizia, che permette loro l'applicazione di questi meccanismi di confisca. Ecco il fondo politico di questa trasformazione.

È necessario ora spiegare l'istituzione della sentenza; come cioè si arrivi alla fine di un processo in cui uno dei personaggi principali è il procuratore. Se la principale vittima di un'infrazione è il re, e se il procuratore è colui che per primo si appella, si capisce che la soluzione giudiziaria non può più ottenersi attraverso i meccanismi della prova. Il re o il suo rappresentante, il procuratore, non possono arrischiare le loro vite o i loro beni ogni volta che si commette un crimine. L'accusato e il procuratore non si affrontano su di un piano di eguaglianza, come accadeva nel caso della lotta tra due individui. È necessario trovare un nuovo meccanismo, diverso dalla prova o dalla lotta tra due avversari, per sapere se qualcuno è colpevole o no. Il modello bellico non può più essere applicato.

Quale sarà il modello che si dovrà adottare? Questo è

uno dei grandi momenti della storia dell'Occidente. Esistevano due modelli per risolvere il problema: in primo luogo, un modello intra-giuridico. Nell'antico diritto germanico si dava un caso in cui la collettività nella sua totalità poteva intervenire, accusare qualcuno e ottenere la sua condanna: era il delitto in flagrante, cioè quando un individuo veniva sorpreso nel momento esatto in cui commetteva il crimine. In quel momento le persone che lo sorprendevano avevano il diritto di portarlo davanti al sovrano, o davanti a chi deteneva il potere politico, e dire: «Noi lo vedemmo mentre faceva la tal cosa e di conseguenza bisogna castigarlo, o esigere da lui una riparazione». C'era così, nella sfera stessa del diritto, un modello di intervento collettivo e di decisione autoritaria per la soluzione della lite di ordine giudiziario: era il caso del delitto in flagrante, quando il crimine veniva riscontrato nella sua attuazione. Evidentemente questo modello non poteva essere utilizzato se non si sorprendeva un individuo nel momento in cui si commetteva il reato (d'altra parte, era il caso più frequente). Il problema era, dunque, sapere in quali condizioni poteva generalizzarsi il modello del delitto in flagrante, per utilizzarlo in questo nuovo sistema del diritto che stava nascendo, condotto e orientato dalla sovranità politica e dai suoi rappresentanti.

Si optò per utilizzare un secondo modello extra-giudiziario, che a sua volta si suddivise in due; per meglio dire, in quell'epoca aveva una doppia esistenza, un doppio inserimento. Si trattava del modello di indagine che esisteva nell'epoca dell'Impero Carolingio. Quando i rappresentanti del sovrano dovevano risolvere un problema di diritto, di potere, o una questione di imposte, di costumi, di foro o di proprietà, si compiva un procedimento perfettamente ritualizzato e regolare: la *inquisitio*, l'indagine. Il rappresentante del potere chiamava delle persone considerate capaci di conoscere i costumi, il diritto o i titoli di proprietà, le riuniva, faceva giurare loro di dire la verità, domandava loro che cosa sapevano, che cosa avevano visto o che cosa avevano sentito dire e in seguito li lasciava soli affinché deliberassero. Alla fine di questa delibera, si chiedeva la soluzione del problema. Era un metodo di gestione amministrativa che i funzionari dell'Impero Carolingio praticavano regolarmente e che fu impiegato, quando già l'Impero si era dissolto, da Guglielmo il Conquistatore in Inghilterra. Nel 1066 i conquistatori normanni occuparono l'Inghilterra, si impossessarono dei beni degli anglosassoni ed entrarono in questione con la popolazione autoctona e tra di loro per il possesso di questi beni. Guglielmo il Conquistatore rimette tutto in ordine per integrare gli ultimi arrivati, i Normanni, con l'antica popolazione anglosassone, e porta a termine un'enorme ricerca sullo stato delle proprietà, sulla situazione delle imposte, il sistema dei fori, ecc. È il famoso *Domesday Book*, unico esempio globale che possediamo di queste ricerche, che erano una vecchia pratica amministrativa degli imperatori carolingi. Il procedimento di indagine amministrativa ha alcune caratteristiche importanti.

1. Il potere politico è il personaggio centrale.
2. Il potere si esercita all'inizio, facendo domande e po-

nendo questioni. Non sa la verità e cerca di saperla.

3. Per determinare la verità, il potere si rivolge ai notabili, le persone che considera capaci di sapere per la loro situazione, età, ricchezza, notorietà, ecc.

4. Al contrario di ciò che si vede alla fine dell'*Edipo Re*, il potere consulta i notabili senza forzarli a dire la verità mediante l'impiego della violenza, della pressione o della tortura. Si chiede loro di riunirsi liberamente e di dare un'opinione collettiva. Si lascia loro dire collettivamente quello che considerano sia la verità.

Abbiamo quindi un modo di stabilire la verità assolutamente corrispondente alla gestione amministrativa della prima grande forma di Stato conosciuta in Occidente. Queste procedure di indagine furono dimenticate durante il X e l'XI secolo nell'Europa dell'Alto Feudalesimo e sarebbero state dimenticate se la Chiesa non le avesse utilizzate per la gestione dei suoi propri beni. Sarà necessario allora che complichiamo un poco l'analisi, poiché se la Chiesa utilizzò nuovamente il metodo carolingio di indagine, fu perché già lo aveva praticato prima dell'Impero Carolingio per ragioni più spirituali che amministrative.

In effetti nella chiesa merovingia e carolingia, corrispondente all'Alto Medioevo, si praticava l'indagine. Questo metodo si chiamava *visitatio* e consisteva nella visita che, secondo gli statuti, doveva realizzare il vescovo attraverso le diverse contrade della sua diocesi e che i grandi ordini monastici ripresero poco dopo. Quando arrivava in un determinato luogo, il vescovo istituiva prima di ogni altra cosa la *inquisitio generalis*, domandando a tutti coloro che dovevano sapere (i notabili, i più virtuosi) che cosa era successo durante la sua assenza, in particolare se c'erano state mancanze, crimini, ecc. Se questa indagine dava risultato positivo, il vescovo passava ad un secondo momento, la *inquisitio specialis*, che consisteva nel verificare che cosa era stato fatto e chi lo aveva fatto; nel determinare, con assoluta verità, chi era l'autore e quale era la natura dell'atto. La confessione del colpevole poteva interrompere l'inquisizione in qualsiasi momento, nella sua forma generale o speciale. Chi avesse commesso il crimine poteva presentarsi e proclamare pubblicamente: «Sì, si commise un crimine. Consistette in questo o in quello ed io ne sono l'autore». Questa forma spirituale ed essenzialmente religiosa dell'indagine ecclesiastica fu in vigore in tutto il Medioevo e fu applicata anche in questioni amministrative ed economiche. Quando la Chiesa diventò, nel X, XI e XII secolo, l'unico corpo economico, politico coerente d'Europa, l'inquisizione ecclesiastica fu nello stesso tempo indagine spirituale sui peccati, mancanze e crimini commessi e indagine amministrativa sulla maniera in cui erano amministrati i beni della Chiesa, come si raccoglievano i benefici, quanto si accumulava e quanto si distribuiva, ecc. Questo modello dell'indagine, allo stesso tempo religioso e amministrativo, continuò ad esistere fino al XII secolo, allorché lo Stato nascente (o, prima ancora, la persona del sovrano, che veniva affermandosi come fonte di tutto il potere) pervenne ad appropriarsi dei procedimenti giudiziari. Questi procedimenti giudiziari, d'ora in avanti, non possono funzionare nell'ambito del sistema della pro-

va. Come farà dunque il procuratore per stabilire se qualcuno è o non è colpevole? Il modello (spirituale ed amministrativo, religioso e politico, il modo di gestire, vigilare e controllare le anime) si trova nella Chiesa: indagine intesa come sguardo tanto sui beni e sulle ricchezze, quanto sugli atti, i cuori, le intenzioni, ecc. Questo è il modello che sarà recuperato nel procedimento giudiziario. Il procuratore del re farà lo stesso di ciò che facevano i visitatori ecclesiastici nelle parrocchie, diocesi e comunità: cercherà di stabilire per *inquisitio*, per indagine, se ci fu crimine, quale fu e chi lo commise.

L'ipotesi che precisamente vorrei formulare è la seguente. L'indagine ebbe una doppia origine: origine amministrativa, legata al sorgere dello Stato nell'epoca carolingia; origine religiosa e ecclesiastica, che attraversa tutto il Medioevo. Questa procedura di indagine fu utilizzata dal procuratore del re (allorché nasceva la giustizia monarchica) per svolgere la medesima funzione del "delitto in flagrante", che prima ho menzionato. L'indagine sostituirà la procedura del delitto in flagrante. Se si riesce effettivamente a riunire le persone che, sotto giuramento, possono garantire di aver visto, e se possibile stabilire attraverso di essi che cosa successe realmente, si potrà dunque ottenere, indirettamente attraverso l'indagine e per testimonianza di coloro che sanno, l'equivalente del delitto in flagrante. Allora si potranno trattare gesti, atti, delitti, crimini pur non commessi sul momento, come se fossero delitti in flagrante. Si riesce ad ottenere così una nuova maniera di prorogare l'attualità, di trasferirla da un'epoca ad un'altra, ed offrirla allo sguardo, al sapere, come se ancora fosse presente. Questo inserimento della procedura di indagine riattualizzata, rendendo presente, sensibile, immediato, vero, ciò che è accaduto, come se fossimo stati noi stessi presenti, costituisce una scoperta capitale.

Possiamo estrarre da questa analisi alcune conclusioni.

1. Comunemente la nuova procedura di indagine viene contrapposta alle vecchie prove del diritto barbaro. Ho segnalato sopra le differenti maniere impiegate nell'Alto Medioevo per cercare di stabilire chi aveva ragione. Abbiamo l'impressione di essere di fronte a sistemi barbari, arcaici, irrazionali e ci sembra sorprendente verificare che fu necessario aspettare fino al XII secolo per giungere, attraverso la procedura di indagine, a un sistema razionale per stabilire la verità. Tuttavia, non credo che la procedura di indagine sia semplicemente il risultato di una sorta di progresso della razionalità.

Non fu razionalizzando le procedure giudiziarie che si giunge ad esso. Fu tutta una trasformazione politica, una nuova struttura politica, ciò che rese non solo possibile ma addirittura necessaria l'utilizzazione di questa procedura nel campo giudiziario. L'indagine nell'Europa medievale è soprattutto una procedura di governo, una tecnica di amministrazione, una modalità di gestione; in altre parole, è una determinata maniera di esercitare il potere. Ci inganneremmo se vedessimo nell'indagine il risultato naturale di una ragione che opera su se stessa, si elabora, autoprogredisce, o anche se vedessimo in essa l'effetto di

una conoscenza, di un soggetto di conoscenza che si elabora. Nessuna storia espressa in termini di progresso della ragione, di perfezionamento della conoscenza, può dare conto dell'acquisto della razionalità dell'indagine. La sua apparizione è un fenomeno politico complesso e l'analisi delle trasformazioni politiche della società medievale spiega come, perché e in che momento apparve questo modo di stabilire la verità a partire da procedimenti giuridici completamente differenti. Nessun riferimento ad un soggetto di conoscenza e alla sua storia interna potrebbe rendere conto di questo fenomeno. Solo l'analisi dei giochi di forza politica delle relazioni di potere può spiegare le ragioni della nascita dell'indagine.

2. L'indagine deriva da un certo tipo di relazioni di potere, da una maniera di esercitare il potere. È introdotta nel diritto a partire dall'esperienza ecclesiastica ed è, di conseguenza, impregnata di categorie religiose. Nella concezione dell'Alto Medioevo, l'essenziale era il danno, ciò che era successo tra due individui: non c'era mancanza, né infrazione. La mancanza, il peccato, la colpevolezza morale non intervenivano in assoluto. Il problema consisteva nel sapere se ci fu offesa, chi la praticò e se colui che pretendeva di aver subito l'offesa fosse capace di sopportare la prova che proponeva al suo avversario. Non c'è errore, colpevolezza, né relazione con il peccato. Al contrario, a partire dal momento in cui si introduce nella pratica giudiziaria, l'indagine porta con sé l'importante nozione di infrazione. Quando un individuo causa danno ad un altro c'è sempre, *a fortiori*, danno alla sovranità, alla legge, al potere. D'altra parte, a causa di tutte le implicazioni e connotazioni religiose dell'indagine, il danno sarà trattato come una mancanza morale, quasi religiosa. Abbiamo così, verso la fine del XII secolo, una curiosa coincidenza tra l'infrazione alla legge e la mancanza religiosa. Cominciano ad operare insieme le nozioni di lesione al sovrano e peccato, e le troveremo così profondamente unite nel diritto dell'età classica. Ancora oggi non siamo completamente liberi da questa commistione.

3. L'indagine, che appare nel XII secolo come conseguenza di questa trasformazione nelle strutture politiche e nelle relazioni di potere, riorganizzò interamente (o a loro volta si riorganizzarono) tutte le pratiche giudiziarie del Medioevo, dall'età classica fino a quella moderna.

4. In termini generali, questa indagine giudiziaria si estese a molti altri campi di pratiche sociali, economiche, e in molti campi del sapere. I procedimenti di indagine, che si diffusero in tutta la società a partire dal XIII secolo, nascono da queste indagini giudiziarie condotte dai procuratori del re.

Alcune erano fondamentalmente di natura amministrativa o economica. Fu grazie ad indagini sullo stato della popolazione, il livello delle ricchezze, la quantità di denaro e di risorse, che gli agenti reali assicurarono, stabilirono ed aumentarono il potere monarchico. Così si accumulò, già alla fine del Medioevo (nel XVII e XVIII secolo), tut-

to un sapere economico intorno all'amministrazione degli Stati e, all'interno di questa forma regolare di amministrazione degli Stati, di trasmissione e continuità del potere politico, nacquero scienze come l'economia politica, la statistica, ecc.

Queste tecniche di indagine si diffusero ugualmente in campi non vincolati direttamente all'esercizio del potere: dominii del sapere o della conoscenza nel senso tradizionale della parola.

A partire dal XIV e XV secolo, appaiono tipi di indagine che mirano a stabilire la verità partendo da testimonianze attentamente raccolte in campi come la geografia, l'astronomia, la conoscenza dei climi, ecc. In particolare, appare una tecnica di viaggio, impresa politica di esercizio del potere e impresa di curiosità ed acquisto di sapere, che condusse infine alla scoperta dell'America. Tutte le grandi indagini che si imposero alla fine del Medioevo sono, in fondo, il risultato del nascere diffondersi di questa prima forma (madre), nata nel XII secolo. Persino campi come la medicina, la botanica, la zoologia, a partire dal XVI e XVII secolo, sono irradiazioni di questo processo. Il grande movimento culturale, che dopo il XII secolo comincia a preparare il Rinascimento, può essere considerato in gran parte come lo sviluppo o la fioritura dell'indagine come forma generale del sapere.

Mentre l'indagine si sviluppa come forma generale del sapere, da cui nascerà il Rinascimento, la prova tende a scomparire. Ne troveremo alcuni elementi, alcune tracce, nella forma della tortura, ma già snaturate dall'obiettivo di ottenere la confessione, la prova di verifica. Si può fare tutta una storia della tortura mettendola tra i procedimenti dell'indagine. La prova tende a scomparire nella pratica giudiziaria, e sparisce anche nei dominii del sapere. Potremmo segnalare due esempi.

In primo luogo l'alchimia, che è un sapere che ha per modello la prova. Nell'alchimia non si tratta di portare a termine un'indagine per sapere cosa succede, la verità, ma, essenzialmente, si tratta di un confronto tra due forze: quella dell'alchimista che cerca e quella della natura che nasconde i suoi segreti, un confronto analogo a quello della luce e dell'ombra, del bene e del male, di Dio e di Satana. L'alchimista esprime una sorta di lotta nella quale egli è allo stesso tempo lo spettatore (che vedrà il risultato del combattimento) ed uno dei combattenti (che può vincere o perdere). Si può dire che l'alchimia è una forma chimica, naturalista della prova. La conferma di ciò è precisamente il fatto che il sapere alchemico non si trasmise, non si accumulò come risultato di indagini che permettessero di arrivare alla verità, bensì si trasmise unicamente in forma di regole, di procedure segrete o pubbliche: che bisogna fare, come bisogna operare, che principi bisogna rispettare, che invocazioni devono essere pronunciate, che testi devono essere letti, che codici devono essere presenti. L'alchimia è essenzialmente un *corpus* di regole giuridiche, di procedure; la lo scomparsa, il fatto che un nuovo tipo di sapere si costituisce assolutamente fuori dal suo dominio, è dovuto al fatto che questo nuovo sapere prese

come modello il nucleo originario dell'indagine. Tutto il sapere dell'indagine, sapere naturalistico, botanico, mineralogico, filologico, è assolutamente alieno al sapere alchemico, che corrisponde ai modelli giudiziari della prova.

In secondo luogo, la fine dell'università medievale al termine del Medioevo può essere analizzata anche in termini di opposizione tra indagine e prova. Nell'università medievale il sapere si manifestava, si trasmetteva e si autenticava attraverso determinati rituali, il più celebre dei quali era la *disputatio*. Consisteva nel confronto di due avversari che utilizzavano le armi verbali, i processi retorici e le dimostrazioni basate essenzialmente sul principio di autorità. Non ci si appellava a testimonianze di verità, ma a testimonianze di forza. Quanti più autori poteva riunire accanto a sé uno dei partecipanti alla *disputatio*, quante più testimonianze poteva invocare di autorità, di forza, di peso, e non testimonianze di verità, maggiori possibilità aveva di uscire vincitore dal confronto. La *disputatio* è una forma di prova, di manifestazione e di autenticazione del sapere. Il sapere medievale, e soprattutto il sapere enciclopedico del Rinascimento alla maniera di Pico della Mirandola, opposto alla forma medievale dell'università, era proprio del tipo dell'indagine. Aver visto, aver letto i testi, sapere ciò che effettivamente si disse, conoscere tanto ciò che si disse quanto la natura di ciò su cui qualcosa fu detto, verificare ciò che dissero gli autori non più come autorità ma come testimoni, tutto ciò costituirà una delle grandi rivoluzioni nella forma di trasmissione del sapere. La scomparsa dell'alchimia e della *disputatio*, o meglio, il fatto che quest'ultima fosse relegata a forme accademiche completamente sclerotizzate e che perdesse autorità ed efficacia a partire dal XVI secolo come forma di autenticazione del sapere, sono alcuni dei numerosi segnali che marcano il conflitto tra l'indagine e la prova, e il trionfo della prima sulla seconda alla fine dell'età medievale.

A mo' di conclusione, possiamo dire che l'indagine non è assolutamente un contenuto, ma una forma di sapere posta nella convergenza tra un tipo di potere e certi contenuti di conoscenza. Solitamente coloro che vogliono stabilire una relazione tra ciò che è conosciuto e le forme politiche, sociali ed economiche che servono da contesto a questa conoscenza, tentano di stabilire questa relazione per mezzo della coscienza o del soggetto di conoscenza. Secondo la mia opinione, la vera congiunzione tra processi economico-politici e conflitti di sapere deve rintracciarsi in queste forme che sono allo stesso tempo modalità di esercizio del potere e modalità di acquisizione e trasmissione del sapere. L'indagine è proprio una forma politica di gestione e di esercizio del potere che, per mezzo dell'istituzione giudiziaria, nella cultura occidentale passò ad essere un modo di autenticare la verità, di acquisire cose che dovevano essere considerate come vere, e di trasmetterle. L'indagine è una forma di sapere-potere; ed è l'analisi di questo tipo di forme ciò che condurrà all'analisi delle relazioni in senso stretto che esistono tra i conflitti di conoscenza e le determinazioni economico-politiche.

CAPITOLO IV

L'ETÀ DELL'ILLUMINISMO: SPLENDORE DELLA VERITÀ E BUIO DELLA PRIGIONE

Nella conferenza precedente ho cercato di mostrare quali furono i meccanismi e gli effetti della statalizzazione della giustizia penale nel Medioevo. Vorrei spostarmi ora tra la fine del XVIII secolo e gli inizi del XIX secolo, nel momento in cui si costituisce ciò che, in questa e nella prossima conferenza, cercherò di analizzare sotto il nome di *società disciplinare*. La società contemporanea può essere definita – per ragioni che spiegherò – società disciplinare. Vorrei mostrare quali sono le forme di pratiche penali che caratterizzano questa società, quali sono le forme di sapere, i tipi di conoscenza, i tipi dei soggetti di conoscenza che emergono nel tempo e nello spazio da questa società disciplinare che è la nostra.

La formazione della società disciplinare può essere caratterizzata dall'apparizione, tra la fine del XVIII secolo e gli inizi del XIX secolo, di due fatti contraddittori o per meglio dire, di un fatto che ha due aspetti, due lati che sono apparentemente contraddittori: la riforma e riorganizzazione del sistema giudiziario e penale nei diversi paesi d'Europa e del mondo. Questa trasformazione non presenta le stesse forme, ampiezza e cronologia nei diversi paesi.

In Inghilterra, per esempio, le forme della giustizia rimasero relativamente stabili, mentre il contenuto delle leggi, l'insieme delle condotte punibili dal punto di vista penale si modificò profondamente. Durante il XVIII secolo vi erano in Inghilterra 313 o 315 condotte capaci di portare qualcuno alla forca, al patibolo, 315 delitti che si castigavano con la pena di morte. Ciò faceva diventare il codice, la legge e il sistema penale inglese del XVIII secolo uno dei più selvaggi e sanguinosi che conosca la storia della civiltà. Questa situazione si modificò profondamente agli inizi del XIX secolo senza che cambiassero sostanzialmente le forme e le istituzioni giudiziarie inglesi. In Francia, al contrario, si produssero modificazioni molto profonde nelle istituzioni penali, pur restando intatto il contenuto della legge penale.

In che consistono queste trasformazioni dei sistemi penali? Da una parte, in una rielaborazione teorica della legge penale che si può trovare in Beccaria, Bentham, Brissot e nei legislatori ai quali si deve la redazione del primo e del secondo codice penale francese dell'epoca rivoluzionaria.

Il principio fondamentale del sistema teorico della legge definito da questi autori è che il crimine, nel senso penale del termine, o più tecnicamente, l'infrazione non

deve avere, da quel momento in poi, nessuna relazione con la mancanza morale o religiosa. La mancanza è un'infrazione alla legge naturale, alla legge religiosa, alla legge morale; al contrario il crimine o l'infrazione penale coincide con la violazione della legge, legge civile esplicitamente stabilita in seno ad una società legislativamente dal potere politico. Affinché ci sia infrazione è necessario che ci sia anche un potere politico, una legge, e che questa legge sia stata esplicitamente formulata. Prima della esistenza della legge non ci può essere infrazione. Secondo questi teorici, possono subire pene solo le condotte effettivamente definite come riprovevoli dalla legge.

Un secondo principio è che queste leggi positive formulate dal potere politico di una società, per essere considerate buone, non devono ritrascrivere in termini positivi i contenuti della legge morale, o di quella naturale o di quella religiosa. Una legge penale deve semplicemente rappresentare ciò che è utile per la società, definire come riprovevole ciò che è nocivo, determinando così per esclusione ciò è utile.

Il terzo principio si deduce naturalmente dai primi due: una definizione chiara e semplice del crimine. Il crimine non è qualcosa di imparentato con il peccato o la mancanza, è qualcosa che danneggia la società, è un danno sociale, una perturbazione, un fatto scomodo per la società nel suo insieme.

Vi è anche, di conseguenza, una nuova definizione del criminale: il criminale è colui che danneggia, perturba la società. Il criminale è il nemico sociale. Quest'idea è espressa con molta chiarezza in tutti questi teorici e figura anche in Rousseau, il quale afferma che il criminale è quell'individuo che ha rotto il patto sociale. Il crimine e la rottura del patto sociale sono nozioni identiche, dalla qual cosa si può dedurre che il criminale è considerato un nemico interno. L'idea del criminale come nemico interno, come quell'individuo che rompe il patto che teoricamente aveva stabilito con la società è una definizione nuova e fondamentale nella storia della teoria del crimine e della penalità.

Se il crimine è un danno sociale e il criminale un nemico della società, la legge penale come deve trattare il criminale? E come deve reagire di fronte al crimine? Se il crimine è un'alterazione per la società e non ha niente a che vedere con il peccato, con la legge divina, naturale, religiosa, ecc., è chiaro che la legge penale non può prescrivere una vendetta, la redenzione di un peccato. La legge penale deve solo permettere la riparazione del danno causato alla società. La legge penale deve essere concepita in modo che il danno causato dall'individuo alla società sia pagato; se questo non è possibile occorre evitare che né questo né altri individui provochino ancora danni alla società. La legge penale deve riparare il male o impedire che si commettano mali simili contro il corpo sociale.

Da questa idea si deducono, secondo questi teorici, quattro possibili tipi di castigo. In primo luogo il castigo espresso nell'affermazione: «Tu hai rotto il patto sociale,, non appartieni più al corpo della società, tu stesso ti sei messo fuori dallo spazio della legalità, noi ti espelleremo

dallo spazio sociale dove funziona questa legalità». È l'idea che si trova frequentemente in questi autori (Beccaria, Bentham, ecc.), per cui in realtà il castigo ideale sarebbe semplicemente espellere le persone, esiliarle, deportarle; il castigo ideale, cioè, sarebbe la deportazione.

La seconda possibilità è una specie di esclusione. Il suo meccanismo non è più la deportazione materiale, il trasferimento fuori dallo spazio sociale, ma l'isolamento all'interno dello spazio morale, psicologico, pubblico, costituito dall'opinione. È l'idea dei castighi a livello di scandalo, vergogna, umiliazione di chi commise un'infrazione. La sua mancanza viene resa pubblica, la persona viene mostrata pubblicamente, si suscita nel pubblico una reazione di avversione, disprezzo, condanna. Questa era la pena: Beccaria e gli altri inventarono meccanismi per provocare vergogna ed umiliazione.

La terza pena è la riparazione del danno sociale con il lavoro forzato, che consiste nell'obbligare le persone a realizzare un'attività utile per lo Stato o per la società in modo che il danno causato sia compensato. Abbiamo così una teoria del lavoro forzato.

Infine, in quarto luogo, la pena consiste nel fare in modo che il danno non possa essere nuovamente commesso, che l'individuo in questione non sia spinto a causare un danno alla società simile a quello già causato, nel fare in modo che gli ripugni per sempre il crimine commesso. E, per ottenere questo risultato, la pena ideale, quella che più si avvicina alla misura esatta, è la pena del taglione. Si uccide chi uccise, si confiscano i beni di chi rubò, e per alcuni teorici del XVIII secolo, chi commise una violenza deve subire qualcosa di simile.

Ecco qui, dunque, un ventaglio di penalità: deportazione, vergogna e scandalo pubblico, lavoro forzato e pena del taglione. Tutti progetti presentati effettivamente non solo da teorici puri come Beccaria, ma anche da legislatori come Brissot e Lepelletier de Saint-Fargeau, che parteciparono all'elaborazione del primo Codice Penale Rivoluzionario. Già c'era stato un notevole avanzamento nell'organizzazione della penalità incentrata sull'infrazione penale e sull'infrazione a una legge che rappresenta l'utilità pubblica. Tutto deriva da questo, incluso il quadro stesso delle penalità e il modo in cui sono applicate.

Abbiamo così questi progetti e testi, e persino decreti adottati dalle Assemblee. Ma se osserviamo ciò che realmente accade, come funzionò la penalità più avanti nel tempo, verso l'anno 1820, nell'epoca della Restaurazione in Francia e della Santa Alleanza in Europa, notiamo che il sistema di penalità adottato dalle società industriali in formazione, in via di sviluppo, fu completamente diverso da quello che era stato progettato anni prima. Non è che la pratica abbia smentito la teoria, ma si allontanò rapidamente dai principi teorici enunciati da Beccaria e Bentham.

Torniamo al sistema di penalità. La deportazione scomparve molto rapidamente; il lavoro forzato rimase in generale come una pena puramente simbolica di riparazione; i meccanismi di scandalo non giunsero mai ad essere messi in pratica; la pena del taglione scomparve con la

stessa rapidità e fu denunciata come arcaica da una società che credeva di essersi sviluppata sufficientemente.

Questi progetti molto precisi di penalità furono sostituiti da una pena molto curiosa che era stata appena menzionata da Beccaria e che Brissot trattava in maniera marginale: ci riferiamo all'incarceramente, alla prigione. La prigione non appartiene al progetto teorico della riforma della penalità del XVIII secolo: sorge agli inizi del XIX secolo come un'istituzione di fatto, quasi senza giustificazione teorica.

Non solo la prigione, che non era prevista nel programma del XVIII secolo e che si generalizzerà durante il secolo seguente, ma anche la legislazione penale subirà una formidabile flessione in relazione a ciò che era stabilito nella teoria.

In effetti, dall'inizio del XIX secolo e in modo sempre più accelerato con il trascorrere del secolo, la legislazione penale si andrà allontanando da ciò che possiamo chiamare “utilità sociale”; non cercherà di indicare ciò che è socialmente utile, ma, al contrario, cercherà di adattarsi all'individuo. Si possono citare come esempio le grandi riforme della legislazione penale in Francia e negli altri paesi europei tra il 1825 e il 1850-60, che consistono nell'organizzazione, per così dire, di circostanze attenuanti: in questo modo l'applicazione rigorosa della legge, così come viene esposta nel Codice, può essere modificata per decisione del giudice o del giurato e in funzione dell'individuo messo a giudizio. L'utilizzazione delle circostanze attenuanti, che assume a poco a poco un'importanza sempre maggiore, falsifica considerevolmente il principio di una legge universale che rappresenta unicamente gli interessi sociali. D'altra parte, la penalità del XIX secolo si propone sempre di meno di definire in modo astratto e generale che cosa è nocivo per la società, di allontanare gli individui dannosi o impedire che ricadano nei loro delitti. In modo sempre più insistente, la penalità del XIX secolo si preoccupa meno della difesa generale della società che del controllo e della riforma psicologica e morale delle attitudini e del comportamento degli individui. Questa è una forma di penalità totalmente differente da quella prevista nel XVIII secolo, posto che il grande principio della penalità per Beccaria era che non ci fosse castigo senza una legge esplicita e senza un comportamento egualmente esplicito che violasse questa legge.

Tutta la penalità del secolo XIX diventa un controllo che non pone in dubbio se ciò che fanno gli individui è d'accordo o no con la legge, ma che interviene piuttosto al livello di ciò che possono fare, sono capaci di fare, sono disposti a fare o sono sul punto di fare.

Così la grande lezione della criminologia e della penalità della fine del XIX secolo fu la concezione scandalosa, in termini di teoria penale, di pericolosità. La nozione di pericolosità significa che l'individuo deve essere considerato dalla società al livello delle sue possibilità e non dei suoi atti;non al livello delle infrazioni effettive ad una legge anche effettiva, ma delle possibilità di comportamento che esse rappresentano.

L'ultimo punto fondamentale che la teoria penale mette

in questione, ancor più profondamente di Beccaria, è che per assicurare il controllo degli individui (nel senso non più di una reazione penale a ciò che fanno, ma di controllo del loro comportamento nello stesso momento in cui si forma) l'istituzione penale non può più essere, d'ora in avanti, interamente nelle mani di un potere autonomo, il potere giudiziario.

Con ciò si arriva a mettere in questione la grande separazione attribuita a Montesquieu (o almeno formulata da lui) tra potere giudiziario, potere esecutivo e potere legislativo. Il controllo degli individui, questa sorta di controllo penale punitivo a livello delle loro possibilità, non può essere effettuato dalla giustizia, ma da una serie di poteri laterali, ai margini della giustizia, come la polizia e tutta una rete di istituzioni di vigilanza e correzione: la polizia per la vigilanza, le istituzioni psicologiche, psichiatriche, criminologiche, mediche e pedagogiche per la correzione. È così che nel XIX secolo si sviluppa intorno all'istituzione giudiziaria e per permetterle di assumere la funzione di controllo degli individui al livello della loro pericolosità, un gigantesco meccanismo di istituzioni che li inquadreranno durante tutta la loro esistenza: istituzioni pedagogiche come la scuola, psicologiche e psichiatriche come l'ospedale, l'asilo, ecc. Questa rete di un potere che non è giudiziario deve disimpegnare una delle funzioni che non è più di castigare le infrazioni degli individui, ma di correggere le loro potenzialità.

Entriamo così in un'età che io chiamerei di “ortopedia sociale”. Si tratta di una forma di potere, un tipo di società che io chiamo “società disciplinare” per opposizione alle società strettamente penali che conoscevamo prima. È l'età del controllo sociale. Tra i teorici che ho citato ce n'è uno che in qualche modo previde e presentò uno schema di questa società di vigilanza, di grande ortopedia sociale: mi riferisco a Jeremy Bentham. Chiedo scusa agli storici della filosofia per questa affermazione, ma credo che Bentham sia più importante, per la nostra società, di Kant o Hegel. Le nostre società dovrebbero rendergli omaggio, poiché fu lui che programmò, definì e descrisse in modo preciso le forme di potere in cui viviamo e presentandole in quel meraviglioso e celebre modello di questa società di ortopedia generalizzata che è il famoso *Panopticon*: una forma architettonica che permette un tipo di potere dello spirito sullo spirito, una specie di istituzione che vale tanto per le scuole che per gli ospedali, le prigioni, i riformatori, gli ospizi e le fabbriche.

Il *Panopticon* era un luogo a forma di anello, in mezzo al quale c'era un *patio* con una torre nel centro. L'anello era diviso in piccole celle che davano all'interno e all'esterno, e in ognuna di queste piccole celle c'era, secondo gli obiettivi dell'istituzione, un bambino che imparava a scrivere, un operaio che lavorava, un prigioniero che espiava le sue colpe, un pazzo che faceva pazzie, ecc. Nella torre centrale c'era un vigilante, e siccome ogni cella dava allo stesso tempo all'interno e all'esterno, lo sguardo del vigilante poteva attraversare tutta la cella; in essa non c'era nessun punto d'ombra e, di conseguenza, tutto ciò che l'individuo faceva era esposto allo sguardo di un vigilante che osser-

vava attraverso persiane, imposte semichiuse, in modo tale che poteva vedere tutto senza che nessuno, a sua volta, potesse vederlo. Per Bentham questa piccola e meravigliosa arguzia architettonica poteva essere impiegata come risorsa per tutta una serie di istituzioni. Il *Panopticon* è l'utopia di una società e di un tipo di potere che in fondo è la società che attualmente conosciamo, un'utopia che effettivamente si realizzò. Questo tipo di potere può ben ricevere il nome di "panoptismo": viviamo in una società nella quale regna il panoptismo.

Il panoptismo è una forma di sapere che si appoggia non più sull'indagine, ma su qualcosa di totalmente diverso, che io chiamerei "esame". L'indagine era un procedimento per il quale si cercava di sapere ciò che era successo. Si cercava di attualizzare di nuovo un avvenimento passato attraverso le testimonianze di persone che, per una ragione o per un'altra (per loro conoscenza, o per il fatto di aver presenziato all'avvenimento), si considerava che fossero capaci di sapere.

Nel *Panopticon* si produrrà qualcosa di totalmente diverso: non c'è più indagine, ma vigilanza, esame. Non si tratta di ricostruire un avvenimento, ma si tratta di vigilare senza interruzione e totalmente. Vigilanza permanente sugli individui da parte di qualcuno che esercita su di essi un potere (maestro di scuola, capo di officina, medico, psichiatra, direttore di prigione) e che, poiché esercita questo potere, ha la possibilità non solo di vigilare ma anche di costituire un sapere su coloro che vigila. È questo un sapere che non si caratterizza più per determinare se qualcosa successe o no, ma che ora cerca di verificare se un individuo agisce o no come deve, se osserva regole, se progredisce o no, ecc. Questo nuovo sapere non si organizza intorno a questioni tali come «si fece ciò? Chi lo fece?»; non si ordina in termini di presenza o assenza, esistenza o non esistenza, ma si organizza intorno alla norma, la quale stabilisce che cosa è normale e che cosa non lo è, che cosa è scorretto e che cosa è corretto, che cosa si deve fare o non fare.

Abbiamo qui, a differenza del grande sapere di ricerca che si organizzò nel Medioevo a partire dall'appropriazione da parte dello Stato della giustizia (e che consisteva nell'ottenere gli strumenti di riattualizzazione di fatti attraverso la testimonianza), un nuovo sapere totalmente diverso: un sapere di vigilanza, di esame, organizzato intorno alla norma del controllo degli individui durante tutta la loro esistenza. Questa è la base del potere, la forma del potere-sapere che darà luogo non più a grandi scienze di osservazione, come nel caso dell'indagine, ma a ciò che oggi conosciamo come scienze umane: psichiatria, psicologia, sociologia, ecc. Vorrei analizzare ora come avviene questo processo, come si arrivò ad avere da una parte una determinata teoria penale che proponeva chiaramente una quantità di cose, e dall'altra parte una pratica reale, sociale, che condusse a risultati totalmente diversi. Considererò successivamente due esempi tra i più importanti e determinanti di questo processo: Inghilterra e Francia. Lascerò da parte l'esempio degli Stati Uniti, anche se altrettanto importante. Mi propongo di mostrare come in Fran-

cia e soprattutto in Inghilterra esistette una serie di meccanismi di controllo della popolazione, un controllo permanente del comportamento degli individui. Questi meccanismi si formarono oscuramente durante il XVIII secolo rispondendo a certe necessità e assunsero ogni volta maggiore importanza fino ad estendersi in conclusione a tutta la società, finendo con l'imporsi come una pratica penale. La nuova teoria penale del XVIII secolo non era capace di rendere conto di questi fenomeni di vigilanza nati totalmente fuori di essa, e neanche poteva programmarli. Si può ben dire che la teoria penale del XVIII secolo ratifica una pratica giudiziaria formata nel Medioevo, la statalizzazione della giustizia: Beccaria pensa in termini di una giustizia statalizzata. Sebbene fosse, in un certo senso, un grande riformatore, non vide come nascevano da un lato, e fuori di questa giustizia statalizzata, processi di controllo che avrebbero finito con l'essere il vero contenuto della nuova pratica penale.

Quali sono? Da dove vengono e a che cosa rispondono questi meccanismi di controllo? Consideriamo l'esempio dell'Inghilterra. Dalla seconda metà del XVIII secolo si formano, a livelli relativamente bassi della scala sociale, dei gruppi spontanei di persone che si attribuiscono, senza nessuna delega da parte di un potere superiore, il compito di mantenere l'ordine e creare, per loro stessi, nuovi strumenti per assicurarlo. Questi gruppi proliferarono durante tutto il XVIII secolo. Secondo un ordine cronologico, ci furono in primo luogo comunità dissidenti di anglicani (quaccheri, metodisti) che si incaricavano di organizzare una propria polizia. E così tra i metodisti, Wesley, per esempio, visitava le comunità metodiste in viaggio di ispezione alla maniera dei vescovi dell'Alto Medioevo. Dipendevano da lui tutti i casi di disordine: ubriachezza, adulterio, vagabondaggio, ecc. Le società di amici di ispirazione quacchera funzionavano in maniera simile. Tutte queste società avevano il doppio compito di vigilare e assistere. Assistevano coloro che mancavano di mezzi di sussistenza, coloro che non potevano lavorare perché erano molto vecchi, erano ammalati o soffrivano di una malattia mentale; ma mentre li aiutavano si riservavano la possibilità e il diritto di osservare a che condizioni era data l'assistenza: osservare se l'individuo che non lavorava era effettivamente ammalato, se la sua povertà e miseria si dovevano a libertinaggio, ubriachezza o vizi diversi. Erano, dunque, gruppi di vigilanza spontanei con origine, funzionamento e ideologia profondamente religiosi.

In secondo luogo ci furono, accanto a queste comunità propriamente religiose, delle società in relazione con quelle, benché fossero da esse lontane. Per esempio, alla fine del XVII secolo (nel 1692), in Inghilterra venne fondata una società chiamata curiosamente «Società per la Riforma delle Maniere» (del comportamento, della condotta). All'epoca della morte di Guglielmo III questa società aveva cento filiali in Inghilterra, e dieci in Irlanda solo nella città di Dublino. Questa società, che scomparve agli inizi del XVIII secolo e riapparve sotto l'influenza di Wesley nella seconda metà del secolo, si proponeva di riformare le maniere: far rispettare le domeniche. È in gran

parte grazie all'azione di queste grandi società che abbiamo l'*exciting* (la domenica inglese), impedire il gioco, le ubriacature, reprimere la prostituzione, l'adulterio, le imprecazioni e le bestemmie, ecc.: insomma, tutto ciò che potesse significare disprezzo verso Dio. Si trattava, come dice Wesley nei suoi sermoni, di impedire che la classe più bassa e vile potesse approfittare dei giovani senza esperienza per strappare il loro denaro.

Alla fine del XVIII secolo questa società è superata in importanza da un'altra società ispirata da un vescovo e da alcuni aristocratici di corte, che si chiamava «Società della Proclamazione» perché era riuscita ad ottenere dal re un proclama per il patrocinio della pietà e della virtù. Questa società si trasforma nel 1802 e riceve il titolo caratteristico di «Società per la Soppressione del Vizio», avendo come obiettivo di far rispettare la domenica, impedire la circolazione di libri licenziosi ed osceni, impostare azioni giudiziarie contro la cattiva letteratura e comandare di chiudere le case da gioco e di prostituzione. Questa società, pur continuando ad essere un'organizzazione con fini essenzialmente morali e vicina ai gruppi religiosi, era già un po' laicizzata.

In terzo luogo, nell'Inghilterra del XVIII secolo troviamo altri gruppi più interessanti ed inquietanti: gruppi di autodifesa di carattere paramilitare. Questi gruppi sorgono come risposta alle prime grandi agitazioni sociali che ancora non sono proletarie, ma già configurano grandi movimenti politici e sociali di forte connotazione religiosa alla fine del XVIII secolo, in particolare il movimento dei seguaci di Lord Gordon. I settori più benestanti, l'aristocrazia e la borghesia, si organizzano in gruppi di autodifesa ed è così che sorgono una serie di associazioni (la «Fanteria militare di Londra», la «Compagnia di Artiglieria») spontaneamente, senza aiuti o con un appoggio laterale del potere. Queste associazioni hanno la funzione di preoccuparsi che regni l'ordine politico, penale, o semplicemente l'ordine, in un quartiere, una città, una regione o una contea.

Un'ultima categoria di società sono quelle propriamente economiche. Le grandi compagnie e società commerciali si organizzano come polizie private per difendere il loro patrimonio, i loro *stocks*, le loro merci e navi ancorate nel porto di Londra contro gli ammutinatori, il banditismo e i saccheggi quotidiani dei piccoli ladri. Queste polizie dividevano i quartieri di grandi città, come Londra o Liverpool, in organizzazioni private.

Le società di questo tipo rispondevano ad una necessità demografica o sociale, cioè l'urbanizzazione con le sue migrazioni massicce provenienti dalle campagne, e che a poco a poco si concentravano nelle città; rispondevano anche (e torneremo su questo argoment) ad una trasformazione economica importante, una nuova forma di accumulazione della ricchezza: quando la ricchezza comincia ad accumularsi in forma di *stocks*, mercanzia immagazzinata e macchine, la questione della loro vigilanza e sicurezza si trasforma in un problema ineludibile; infine rispondevano ad una nuova situazione politica: le rivolte popolari che nel XVI e XVII secolo furono inizialmente

contadine, diventano ora grandi rivolte urbane popolari, e subito dopo proletarie.

È interessante osservare l'evoluzione di queste associazioni spontanee del XVIII secolo: vediamo un triplice dislocamento lungo questa storia.

Consideriamo il primo di essi. All'inizio questi gruppi provenivano da settori popolari, dalla piccola borghesia. I quaccheri e i metodisti della fine del XVII secolo e degli inizi del XVIII secolo, i quali si organizzano per cercare di sopprimere i vizi e riformare le maniere, erano piccolo-borghesi che si riunivano con il proposito evidente di fare in modo che regnasse l'ordine fra di loro e negli ambienti loro vicini. Ma questa volontà di far regnare l'ordine era in realtà un modo di sfuggire al potere politico, poiché questo contava su uno strumento formidabile, temibile e sanguinario: la legislazione penale. In effetti si poteva essere impiccati in più di 300 casi, la qual cosa significava che era molto facile che l'aristocrazia, o coloro che detenevano l'apparato giudiziario, esercitassero terribili pressioni sulle masse popolari. Si comprende perché i gruppi religiosi dissidenti cercassero di sfuggire a un potere giudiziario così sanguinario e minaccioso.

Per sfuggire all'azione di questo potere giudiziario, gli individui si organizzavano in società di riforma morale, proibivano l'ubriachezza, la prostituzione, il furto e in generale tutto ciò che potesse dare appiglio al potere per attaccare il gruppo e distruggerlo, avvalendosi di qualche pretesto per impiegare la forza. Dunque sono più che altro gruppi di autodifesa contro il diritto, non tanto gruppi di vigilanza effettiva. Il rafforzarsi della penalità autonoma era una maniera si fuggire dalla penalità statale. Orbene, nel corso del XVII secolo, questi gruppi cambieranno il loro livello sociale e abbandoneranno, a poco a poco, la loro base popolare o piccolo-borghese, fino a che, alla fine del secolo, saranno composti e/o incoraggiati da personaggi dell'aristocrazia, vescovi, duchi e membri delle classi benestanti, che daranno loro un nuovo contenuto.

Si produce così uno spostamento sociale che indica chiaramente come l'impresa di riforma morale smetta di essere un'autodifesa penale, per trasformarsi in un rafforzamento del potere dell'autorità penale stessa. Insieme al temibile strumento penale che già possiede, il potere collocherà questi strumenti di pressione e controllo.

In un certo senso si tratta di un meccanismo di statalizzazione dei gruppi di controllo. Il secondo spostamento consiste in ciò che segue: mentre all'inizio il gruppo cercava di far regnare un ordine morale diverso dalla legge, che permettesse agli individui di sfuggire ai suoi effetti, alla fine del XVIII secolo questi stessi gruppi, ora controllati ed animati da aristocratici e persone di elevata posizione sociale, hanno come obiettivo essenziale quello di ottenere dal potere politico nuove leggi che ratifichino questo sforzo morale. Si produce così uno spostamento di moralità e penalità.

In terzo luogo, si può dire che a partire da questo momento il controllo morale passerà ad essere esercitato dalle classi più alte, da coloro che detengono il potere, sugli strati più bassi e poveri, i settori popolari. Diventa così

uno strumento di potere delle classi ricche sulle classi povere, di coloro che sfruttano su coloro che sono sfruttati, il che conferisce una nuova popolarità politica e sociale a queste istanze di controllo. Citerò un testo che data nel 1804, verso la fine di questa evoluzione che cerco di esporre; un testo scritto da un vescovo chiamato Watson che predicava davanti alla «Società per la Soppressione dei Vizi»: «Le leggi sono buone ma, disgraziatamente, sono prese in giro dalle classi più basse. Certamente, neanche le classi più alte le hanno molto in considerazione, ma questo non avrebbe molta importanza se non fosse che le classi più alte servono di esempio per le più basse».

Impossibile essere più chiari: le leggi sono buone, e buone per i poveri; ma disgraziatamente i poveri fuggono dalle leggi, la qual cosa è veramente detestabile. Anche i ricchi sfuggono alle leggi, ma ciò non ha la minima importanza, posto che le leggi non furono fatte per loro. Tuttavia il male di ciò è che i poveri seguono l'esempio dei ricchi e non rispettano le leggi. Di conseguenza il vescovo Watson si sente in obbligo di dire ai ricchi: «Vi chiedo di seguire le leggi sebbene non siano state fatte per voi, perché almeno si potrà controllare e vigilare le classi più povere».

In questa statalizzazione progressiva, in questo spostamento delle istanze di controllo (che passavano dalle mani della piccola borghesia, tendente a sfuggire al potere, a coloro che appartengono al gruppo sociale che detiene effettivamente il potere), in tutta questa evoluzione, possiamo osservare come si introduce e si diffonde in un sistema penale statalizzato, che ignorava completamente la morale e pretendeva di eliminare ogni legame con la moralità e la religione, una moralità di origine religiosa. L'ideologia religiosa, sorta e fomentata nei gruppi quaccheri e metodisti dell'Inghilterra del XVII secolo, spunta ora nell'altro polo, all'altro estremo della scala sociale e dalla parte del potere, come strumento di controllo dall'alto in basso. Autodifesa nel XVII secolo, strumento di potere agli inizi del XIX secolo: questo è il processo che osserviamo in Inghilterra.

In Francia si produce un processo abbastanza diverso, dovuto al fatto che, essendo un paese a monarchia assoluta, possedeva un forte apparato statale che l'Inghilterra del XVIII secolo non aveva più, perché era stato già indebolito dalla rivoluzione borghese del XVII secolo. L'Inghilterra si era liberata della monarchia assoluta, saltando questa tappa che è durata in Francia circa centocinquanta anni.

In Francia l'apparato di Stato poggiava su un doppio strumento: uno strumento giudiziario classico (i parlamenti, le corti, ecc.) e uno strumento para-giudiziario (la polizia), la cui invenzione dobbiamo allo Stato francese. La polizia francese era composta dai magistrati di polizia, il corpo della polizia a cavallo e i tenenti di polizia; era dotata di strumenti architettonici tali come la Bastiglia, Bicêtre, le grandi prigioni, ecc.; e aveva anche degli aspetti istituzionali, come le curiose *lettres che cachet*.

La *lettre de cachet* non era una legge o un decreto, ma un ordine del re riferito ad una persona a titolo individuale,

con la quale si obbligava a fare qualche cosa. Poteva darsi il caso, per esempio, che una persona fosse obbligata a sposarsi in virtù di una *lettre de cachet*, ma la maggior parte delle volte la sua funzione principale consisteva nel servire da strumento di castigo.

Con una *lettre de cachet* si poteva arrestare una persona, privarla di qualche funzione, e questo ne faceva uno dei grandi strumenti di potere della monarchia assoluta. Le *lettres de cachet* sono state oggetto di molteplici studi in Francia, e si è arrivati a considerarle comunemente come qualcosa di temibile, una rappresentazione dell'arbitrarietà reale per antonomasia, che cade su di un individuo come un fulmine. Ma è necessario essere più prudenti e riconoscere che non funzionarono solo in questa forma. E così, come abbiamo visto che le società morali potevano operare in modo da sfuggire al diritto, osserviamo un gioco abbastanza curioso anche rispetto a queste particolari disposizioni.

Nell'esaminare le *lettres de cachet*, inviate dal re in quantità abbastanza elevata, notiamo che nella maggior parte dei casi non era lui che prendeva la decisione di mandarle. Procedeva a volte come nelle altre faccende di Stato, ma nella maggior parte dei casi decine di migliaia di *lettres de cachet*, inviate dalla monarchia, erano in realtà sollecitate da diversi individui: mariti oltraggiati dalle loro spose, padri di famiglia scontenti dei loro figli, famiglie che desideravano liberarsi di un soggetto, comunità religiose turbate dall'azione di un individuo, comunità molestate dal curato della località, ecc. Tutti questi piccoli gruppi di individui chiedevano una *lettre de cachet* all'intendente del re; questi portava a termine un'indagine per sapere se la richiesta era o no giustificata e, se il risultato era positivo, scriveva al ministro del gabinetto reale incaricato della materia, sollecitandogli una *lettre de cachet* per arrestare una donna che ingannava il marito, un figlio che spendeva troppo, una figlia che si era prostituita o il curato della città che non mostrava una buona condotta davanti ai suoi fedeli. La *lettre de cachet* si presenta, dunque, sotto il suo aspetto di strumento terribile dell'arbitrarietà reale, investita di una specie di contro-potere: un potere che viene dal basso e che permette a gruppi, comunità, famiglie o individui di esercitare un'azione su qualcuno. Erano strumenti di controllo, in certa misura spontanei, che la società, la comunità, esercitava su se stessa. La *lettre de cachet* era di conseguenza una forma di regolamentazione della moralità quotidiana della vita quotidiana, una maniera che avevano i gruppi (familiari, religiosi, parrocchiali, regionali, locali) di assicurare un loro proprio meccanismo poliziesco e un loro proprio ordine. Se ci soffermiamo sulle condotte che suscitavano la richiesta di *lettre de cachet* e che si sanzionavano per mezzo di queste, distinguiamo tre categorie.

In primo luogo, ciò che potremmo denominare condotte di immoralità-libertinaggio: adulterio, sodomia, alcolismo, ecc. Queste condotte provocano, da parte delle famiglie e delle comunità, una richiesta di *lettres de cachet* che era immediatamente accettata. Abbiamo quindi, in questi casi, la repressione morale.

In secondo luogo, ci sono le *lettres de cachet* inviate per

sanzionare condotte religiose giudicate pericolose e dissidenti; in questa categoria rientravano i negromanti, che fino a poco tempo prima morivano sul rogo.

In terzo luogo, è interessante notare che nel XVIII secolo le *lettres de cachet* furono utilizzate a volte in casi di conflitti di lavoro. Quando coloro che davano il lavoro, padroni o maestri, non erano soddisfatti dell'opera dei loro apprendisti e operai nelle corporazioni, potevano disfarsi di loro licenziandoli o, più raramente, sollecitando una *lettre de cachet*.

Il primo sciopero della storia della Francia fu quello degli orologiai nel 1724. I padroni reagirono accusando coloro che apparivano come i *leaders* del movimento di protesta e sollecitarono in seguito una *lettre de cachet*, che fu concessa loro poco dopo. Un po' di tempo dopo, il ministro del re volle annullare la *lettre de cachet* e mettere in libertà gli operai scioperanti, ma la stessa corporazione degli orologiai sollecitò il re affinché non si liberassero gli operai e si mantenesse in vigore la *lettre de cachet*. Questo è un tipico esempio di come i controlli sociali, che non sono in relazione con la religione o la moralità, ma con problemi di lavoro, si esercitano dal basso e attraverso il sistema delle *lettres de cachet* sulla nascente popolazione operaia.

Quando la *lettre de cachet* era punitiva, l'accusato finiva in carcere. È interessante osservare che la prigione non era una pena propria del sistema penale del XVII e del XVIII secolo. I giuristi sono molto chiari a tale proposito: affermano che, quando la legge comunica a qualcuno un castigo, questo coinciderà con la condanna a morte, ad essere bruciato, tagliato a pezzi, marcato, esiliato o condannato al pagamento di una multa. La prigione non è mai un castigo. La prigione, che diventerà il grande castigo del XIX secolo, ha la sua origine proprio in questa pratica para-giudiziaria della *lettre de cachet*, cioè l'utilizzazione del potere reale da parte del potere spontaneo dei gruppi. L'individuo che era oggetto di una *lettre de cachet* non moriva sulla forca, né era marcato e non doveva nemmeno pagare una multa: lo si metteva in prigione e doveva rimanerci per un periodo non determinato anticipatamente. Rare volte la *lettre de cachet* stabiliva che qualcuno dovesse rimanere in prigione per un periodo determinato, diciamo sei mesi o un anno. In generale si decideva che l'individuo doveva rimanere agli arresti fino a nuovo ordine, e questo non avveniva che quando la persona che aveva chiesto la *lettre de cachet* affermava che l'individuo in prigione si era corretto. L'idea di mettere una persona in prigione per correggerla e mantenerla nel carcere finché non si fosse corretta (un'idea paradossale, bizzarra, senza fondamento o nessuna giustificazione a livello di comportamento umano), ha la sua origine precisamente in questa pratica.

Appare anche l'idea di un tipo di penalità che non ha per funzione quella di rispondere ad un'infrazione, ma quella di correggere il comportamento degli individui, le loro attitudini, le loro disposizioni, il pericolo che comporta la loro virtuale condotta. Questa forma di penalità applicata alle potenzialità degli individui, penalità che cerca di correggerli mediante la reclusione e l'internamento, non appartiene in realtà all'universo del diritto, e non na-

sce dalla teoria giuridica del crimine, né deriva dai grandi riformatori come Beccaria. L'idea di una pena che cerca di correggere mettendo in prigione la gente è un'idea poliziesca nata parallelamente alla giustizia, fuori di essa, in una pratica dei controlli sociali o in un sistema di scambi tra la domanda del gruppo e l'esercizio del potere.

Completate queste due analisi, vorrei ora trarre alcune conclusioni provvisorie che cercherò di utilizzare nella prossima conferenza.

I dati del problema sono i seguenti: come è stato possibile che l'insieme teorico delle riflessioni sul diritto penale, che avrebbe dovuto condurre a determinate conclusioni, rimase di fatto disordinato e nascosto da una pratica penale totalmente diversa, che ebbe la propria elaborazione teorica nel XIX secolo, quando si riprese la teoria del castigo, la criminologia? Come si è potuto dimenticare la grande lezione di Beccaria, relegata e infine resa oscura da una pratica penale totalmente diversa, basata sui comportamenti e sulle potenziali condotte individuali, diretta a correggere gli individui? A mio parere, l'origine di ciò si trova in una pratica extra-penale. In Inghilterra i gruppi, per sfuggire al diritto penale, crearono per se stessi degli strumenti di controllo di cui si appropriò alla fine il potere centrale. In Francia, dove la struttura del potere politico era diversa, gli strumenti statali stabiliti nel XVII secolo dal potere reale per controllare l'aristocrazia, la borghesia e i ribelli, furono impiegati dal basso verso l'alto dai gruppi sociali.

Ecco allora che si pone il problema di sapere perché si produce questo movimento di gruppi di controllo, il problema di sapere a quali scopi rispondevano questi gruppi. Abbiamo visto a quali necessità originarie rispondevano, ma ora occorre cercare di sapere per quale ragion ebbero questo destino; perché si fuorviarono; perché il potere, o coloro che lo detenevano, ripresero questi meccanismi di controllo che erano usati a livello più basso della popolazione?

Per comprendere ciò è necessario considerare un fenomeno importante: la nuova forma assunta dalla produzione. All'origine di questo processo che ho analizzato è il fatto che, nell'Inghilterra della fin del XVIII secolo (molto più che in Francia), si produce una crescente inversione, diretta ad accumulare un capitale che non è più puramente e semplicemente monetario. La ricchezza del XVI e XVII secolo era composta essenzialmente di terre, o di una fortuna di carattere monetario o, eventualmente, di lettere di cambio che gli individui potevano negoziare. Nel XVIII secolo appare una forma di ricchezza che si investe in un nuovo tipo di materiale, la quale non è più quella monetaria: merci, *stocks*, macchine, officine, materie prime, merci in transito e in partenza. La nascita del capitalismo, la trasformazione ed accelerazione del suo processo di assestamento si tradurrà in questo nuovo modo di investire materialmente i beni di fortuna. Orbene, questi beni di fortuna, composti da *stocks*, materie prime, oggetti importati, macchine, officine, è direttamente esposta alla depredazione. I settori poveri della popolazione, gente senza lavoro, hanno ora una sorta di contatto diretto, fisico, con la

ricchezza. Alla fine del XVIII secolo il furto delle navi, i saccheggi nei magazzini e le depredazioni nelle officine diventano molto comuni in Inghilterra e, giustamente, il grande problema del potere in questa epoca è instaurare meccanismi di controllo che permettano la protezione di questa nuova forma materiale di beni.

Si comprende perché il creatore della polizia in Inghilterra, Colquhoun, fosse un individuo che aveva cominciato come commerciante, e che più tardi fu incaricato di organizzare un sistema per vigilare le mercanzie immagazzinate nei *docks* di Londra da una compagnia di navigazione. La polizia di Londra nacque dalla necessità di proteggere i *docks*, i magazzini, i depositi. Questa è la prima ragione, molto più forte in Inghilterra che in Francia, dell'apparizione di una necessità assoluta di questo controllo. In altre parole, si deve a ciò se questo controllo, che funzionava su basi quasi popolari, fu ad un determinato momento usato dall'alto. La seconda ragione è che la proprietà rurale, tanto in Francia quanto in Inghilterra, cambia ugualmente di forma con la moltiplicazione delle piccole proprietà come il prodotto della divisione e della delimitazione delle grandi estensioni terriere. Gli spazi deserti spariscono a partire da questa epoca e, a poco a poco, smettono di esistere anche le terre senza coltivazione e le terre comuni grazie alle quali tutti possono vivere; nella divisione e nel frazionamento della proprietà, i terreni si recintano e i proprietari di questi terreni si vedono esposti a saccheggi. Soprattutto tra i francesi si produrrà una sorta di idea fissa: il timore della devastazione contadina, dell'azione dei vagabondi e dei lavoratori agricoli che nella miseria, disoccupati, vivendo come possono, rubano cavalli, frutti, legumi ecc. Uno dei grandi problemi della Rivoluzione Francese fu il fare in modo che scomparisse questo tipo di rapina contadina. Le grandi rivolte politiche della seconda parte della Rivoluzione Francese nella Vandea e nella Provenza furono, in qualche modo, il risultato del malessere dei piccoli contadini e dei lavoratori agricoli, che non trovavano in questo nuovo sistema di divisione della proprietà i mezzi di sussistenza che possedevano nel regime dei grandi latifondi.

Di conseguenza, si può dire che alla fine del XVIII secolo la nuova distribuzione spaziale e sociale della ricchezza (industriale e agricola) rese necessari nuovi controlli sociali.

I nuovi sistemi di controllo sociale stabiliti dal potere, dalla classe industriale e dai proprietari, non furono altro che controlli di origine popolare o semipopolare, organizzati in una versione autoritaria e statale.

A mio modo di vedere è questa l'origine della società disciplinare. Nella prossima conferenza cercherò di spiegare come questo movimento, a cui ho appena accennato, si istituzionalizzò nel XVIII secolo e divenne una forma di relazione interna e politica della società del XIX secolo.

CAPITOLO V

L'ETÀ INDUSTRIALE: IL CARCERE PANOPTICO METAFORA DELLA SOCIETÀ DISCIPLINARE

Nella conferenza precedente ho cercato di definire il panoptismo, che, a mio parere, è una delle note caratteristiche della nostra società: una forma che si esercita sugli individui come vigilanza individuale e continua, come controllo di castigo e ricompensa e come correzione, cioè come metodo di formazione e trasformazione degli individui in funzione di certe norme. Questi tre aspetti del panoptismo (vigilanza, controllo e correzione) costituiscono una dimensione fondamentale e caratteristica delle relazioni di potere che esistono nella nostra società.

In una società come quella feudale non c'è niente di simile al panoptismo; il che non vuol dire che durante il feudalesimo o nelle società europee del XVII secolo non ci siano state istanze di controllo sociale, di castigo e di ricompensa, ma solo che la maniera in cui venivano distribuite era completamente diversa dal modo in cui queste istanze furono interpretate alla fine del XVIII e agli inizi del XIX secolo. Oggigiorno viviamo in una società programmata da Bentham: una società panoptica, con una struttura sociale nella quale regna il panoptismo.

In questa conferenza cercherò di mettere in rilievo come mai l'apparizione del panoptismo comporti una specie di paradosso. Abbiamo visto come nello stesso momento in cui esso appare o, più esattamente, negli anni che precedono il suo sorgere, si formi una certa teoria del diritto penale, della penalità e del castigo, la cui figura più importante è Beccaria, una teoria fondata essenzialmente su un diritto scritto. Questa teoria del castigo subordina il fatto e la possibilità di castigare all'esistenza di una legge esplicita, alla riprova manifesta che si sia commessa un'infrazione a questa legge e, infine, ad un castigo che abbia per funzione quella di riparare o prevenire (nella misura del possibile) il danno causato alla società dall'infrazione. Questa teoria legalista, una teoria sociale in senso stretto quasi collettiva, è assolutamente opposta al panoptismo. Con quest'ultimo sistema la sorveglianza sugli individui non si esercita a livello di ciò che si fa, ma di ciò che si è o di ciò che si può fare. La sorveglianza tende ogni volta di più ad individualizzare l'autore dell'atto, mettendo da parte la natura giuridica o la qualificazione penale dell'atto in se stesso. Di conseguenza, il panoptismo si oppone alla teoria della legge che si era formata negli anni precedenti.

In realtà, ciò che merita la nostra considerazione è un fatto storico importante: il fatto che questa teoria giuridica sia stata doppiata in un primo momento, e più tardi na-

scosta e completamente offuscata dal panoptismo, che si formò ai suoi margini e collateralmente. Il panoptismo, nato dagli effetti di una forza di spostamento nel periodo compreso tra il XVII e il XIX secolo (periodo nel quale si produce l'appropriazione, da parte del potere centrale, dei meccanismi popolari di controllo che si formano nel XVIII secolo), inizia un'era che offuscherà la pratica e la teoria del diritto penale.

Per sostenere la tesi che sto esponendo, mi piacerebbe riferirmi ad alcune autorità. La gente dell'inizio del XIX secolo (o, almeno, alcuni tra essa) non ignoravano l'apparizione di ciò che io ho chiamato, un po' arbitrariamente ma in ogni caso in omaggio a Bentham, panoptismo. In effetti, molti uomini di questa epoca riflettono e si pongono il problema di che cosa stia accadendo nella loro epoca con l'organizzazione della penalità o della morale statale. C'è un autore molto importante a suo tempo, professore all'Università di Berlino e collega di Hegel, che nel 1830 scrisse e pubblicò un grande trattato in vari volumi chiamato *Lezioni sulle prigioni*. Questo autore di nome Julius (la cui lettura vi raccomando) svolse per molti anni un corso a Berlino sulle prigioni, ed è un personaggio straordinario, che in certi momenti acquista un tono quasi hegeliano.

Nelle sue *Lezioni sulle prigioni*, c'è un passaggio che dice: «Gli architetti moderni stanno scoprendo una forma che prima era sconosciuta. In altri tempi – dice riferendosi alla civiltà greca – la maggior preoccupazione degli architetti era risolvere il problema di come rendere possibile lo spettacolo di un avvenimento, un gesto o un individuo al maggior numero di persone. È il caso – dice Julius – del sacrificio religioso, un avvenimento unico e del quale bisogna rendere partecipi il maggior numero di persone possibile; è anche il caso del teatro, che d'altra parte deriva dal sacrificio, dai giochi circensi, dagli oratori e dai discorsi. Orbene, questo problema che si presenta nella società greca in quanto comunità che partecipava agli avvenimenti che la rendevano unita – sacrifici religiosi, teatro o discorsi politici – ha continuato a dominare la civiltà occidentale fino all'epoca moderna. Il problema delle chiese è esattamente lo stesso: tutti i partecipanti devono presenziare al sacrificio della messa e ascoltare la parola del sacerdote. Attualmente – continua Julius – il problema fondamentale per l'architettura moderna è esattamente l'inverso. Si tratta di fare in modo che il maggior numero di persone possa essere offerto come spettacolo ad un solo individuo incaricato di vigilarle».

Nello scrivere ciò Julius stava pensando al *Panopticon* di Bentham e, in termini più generali, all'architettura delle prigioni, degli ospedali, delle scuole, ecc. Si riferiva al problema di come ottenere non un'architettura dello spettacolo, come quella greca, ma un'architettura della sorveglianza, che rendesse possibile ad un unico sguardo percorrere il maggior numero di visi, corpi, atteggiamenti, la maggior quantità possibile di celle. «Orbene – dice Julius –, il sorgere di questo problema architettonico è in correlazione con la scomparsa di una società che viveva in comunità spirituale e religiosa, e all'apparizione di una società statale. Lo stato si presenta come una certa disposizione

spaziale e sociale degli individui, nella quale tutti sono sottomessi ad un'unica sorveglianza». Nel concludere la sua spiegazione su questi due tipi di architettura. Julius afferma che non si tratta di un semplice problema architettonico, ma questa differenza è fondamentale nella storia dello spirito umano.[1]

Julius non fu l'unico che percepì, al suo tempo, questo fenomeno di inversione dello spettacolo in sorveglianza, o di una società panoptica. Troviamo un'analisi simile in molti autori; citerò solo uno di questi testi dovuto a Treilhard, consigliere di stato e giurista dell'Impero. Mi riferisco alla presentazione del *Codice di Istruzione Criminale* del 1808. In questo testo Treilhard afferma: «Il *Codice di Istruzione Criminale*, che presento con questo atto, è un'autentica novità non solo nella storia della giustizia e della pratica giudiziaria, ma anche nella storia delle società umane. In questo codice diamo al procuratore, che rappresenta il potere statale o sociale di fronte agli accusati, una parte completamente nuova».

Treilhard utilizza una metafora: il procuratore non deve avere come unica funzione quella di perseguire gli individui che commettono infrazioni; il suo compito principale e primario deve essere quello di vigilare sugli individui prima che l'infrazione sia commessa. Il procuratore non è solo un agente della legge che opera quando questa è violata: è, anzitutto, uno sguardo, un occhio sempre vigile sulla popolazione. L'occhio del procuratore deve trasmettere le informazioni all'occhio del Procuratore Generale, che a sua volta le trasmette al grande occhio della sorveglianza, che in quell'epoca era il Ministro della Polizia. Infine, il Ministro della Polizia trasmette le informazioni all'occhio di colui che era in cima alla società, l'imperatore, che in quell'epoca era simbolizzato proprio da un occhio. L'imperatore è l'occhio universale che abbraccia la società in tutta la sua estensione; un occhio che si avvale di una serie di sguardi disposti in forma piramidale a partire dall'occhio imperiale e che vigilano su tutta la società. Per Treilhard e i legislatori dell'Impero che fondarono il diritto penale francese (un diritto che disgraziatamente ha avuto molta influenza in tutto il mondo), questa grande piramide di sguardi costituiva una nuova forma di giustizia.[2]

In che cosa consisteva e, soprattutto, a che cosa serviva il panoptismo? Propongo un indovinello: esporrò il regolamento di un'istituzione che realmente esistette negli anni 1840-1845 in Francia, cioè agli inizi del periodo che sto analizzando. Non dirò se era una fabbrica, una prigione, un ospedale psichiatrico, un convento, una scuola, una caserma; bisogna indovinare a quale istituzione mi sto riferendo. Era un'istituzione nella quale c'erano 400 persone nubili che dovevano alzarsi tutte le mattine alle 5. Alle 5,50 dovevano terminare la pulizia personale, aver rifatto il letto e fatto la prima colazione. Alle 6 cominciava il lavoro obbligatorio, che terminava alle 8,15 di sera, con un in-

1 Cit. da M. FOUCAULT, *Sourveiller et punir*, in N.H. JULIUS, *Leçons sur les prisons*, ed. francese, 1831, I, pp. 384-86.

2 Il riferimento è a J.B. TREILHARD, *Motifs du code d'instruction criminelle*, 1808.

tervallo di un'ora per mangiare. Alle 8,15 si pregava collettivamente e si cenava. Il ritorno alle camere da letto era alle 9 in punto. La domenica era un giorno speciale: l'art. 5 del regolamento di questa istituzione diceva: «Dobbiamo fare attenzione allo spirito particolare della domenica, cioè dedicarlo a compiere il dovere religioso e al riposo. Tuttavia, siccome la noia non tarderebbe a far diventare la domenica uno dei giorni più noiosi della settimana, si dovranno realizzare diversi esercizi in modo da passare questa giornata cristianamente e allegramente». Di mattina esercizi religiosi, poi esercizi di lettura e di scrittura, e infine le ultime ore del mattino dedicate alla ricreazione. Di pomeriggio catechismo ai vespri e passeggiata dopo le 4, sempre che non facesse freddo, altrimenti lettura in comune. Gli esercizi religiosi e la messa non si celebravano nella chiesa vicina per impedire che i pensionati di questo stabilimento avessero contatto con il mondo esterno; così, affinché neanche la chiesa fosse il luogo o il pretesto di un contatto con il mondo esterno, i servizi religiosi avevano luogo in una cappella costruita all'interno dell'edificio. Non erano ammessi neanche i fedeli di fuori; i pensionati potevano uscire dall'edificio solo durante la passeggiata domenicale, ma sempre sotto la sorveglianza del personale religioso, che, oltre alle passeggiate, controllava i dormitori e le officine, garantendo così non solo il controllo sul lavoro e sulle qualità morali, ma anche sulle capacità economiche. I pensionati non ricevevano uno stipendio ma un premio (una somma globale stipulata tra i 40 e gli 80 franchi annuali), che si consegnava loro solo nel momento in cui uscivano. Se era necessario far entrare una persona dell'altro sesso nell'edificio per qualsiasi motivo, doveva essere scelta con la maggior attenzione, e rimaneva dentro per pochissimo tempo. I pensionati dovevano osservare il silenzio sotto pena di espulsione. In generale, i due principi organizzativi basilari secondo il regolamento erano: i pensionati non dovevano mai stare soli, trovandosi nel dormitorio, nell'officina, nel refettorio o nel patio; qualsiasi contatto con il mondo esterno doveva essere evitato, perché all'interno dell'edificio doveva regnare un unico spirito.

Che istituzione era questa? In fondo la domanda non ha importanza, poiché potrebbe essere un'istituzione per uomini o donne, giovani o adulti, una prigione, un internato, una scuola o un riformatorio, indistintamente. Come è ovvio, non era un ospedale, poiché abbiamo visto che si parla molto del lavoro e, per la stessa ragione, non è nemmeno una caserma. Potrebbe essere un ospedale psichiatrico, o persino una casa di tolleranza. Per la verità era semplicemente una fabbrica femminile che esisteva nella regione del Rodano e che riuniva 400 operaie.

Qualcuno dirà che questo era un aspetto caricaturale, da far ridere, una specie di utopia. Fabbriche-prigioni, fabbriche-conventi, fabbriche senza salario nelle quali si compra tutto il tempo dell'operaio una volta per sempre, per un premio annuale che si riceve solo nell'uscire. Sembra il sogno padronale o la realizzazione del desiderio che il capitalista ha a livello puramente fantastico; un caso limite, che non è mai esistito realmente. A questo commen-

to io risponderei dicendo che questo sogno dei padroni, questo "panoptico" industriale, in realtà è esistito (e in grande scala) agli inizi del XIX secolo. In una regione situata nel sud-est della Francia c'erano 40.000 operaie tessili che lavoravano sotto questo regime, un numero che in quel momento era senza dubbio considerevole. Lo stesso tipo di istituzioni è esistito anche in altre regione e paesi come, in particolare, la Svizzera e in Inghilterra. In qualche misura questa situazione ispirò le riforme di Owen. Negli Stati Uniti c'era un complesso intero di fabbriche tessili organizzate secondo il modello delle fabbriche-prigioni, fabbriche-pensionati, fabbriche-conventi.

Dunque, si tratta di un fenomeno che ebbe a suo tempo un'ampiezza economica e demografica molto grande, per la qual cosa possiamo ben dire che, più che fantasia, fu il sogno realizzato dei padroni. In realtà ci sono due specie di utopie: le utopie proletarie-socialiste, che godono della proprietà di non realizzarsi mai, e le utopie capitaliste, che disgraziatamente tendono a realizzarsi con molta frequenza. L'utopia alla quale mi riferisco, la fabbrica-prigione, si realizzò effettivamente. E non solo nell'industria, ma anche in una serie di istituzioni che sorgono in questa stessa epoca e che, in fondo, rispondevano agli stessi modelli e principi di funzionamento: istituzioni di tipo pedagogico come le scuole, gli orfanotrofi, i centri di formazione; istituzioni correzionali come la prigione o il riformatorio; istituzioni che sono allo stesso tempo correzionali e terapeutiche come l'ospedale, l'ospedale psichiatrico, tutto ciò che gli americano chiamano *asylum*, e che uno storico degli Stati Uniti ha studiato in un recente libro. In questo libro si cerca di analizzare come apparvero questo tipo di edifici e di istituzioni negli Stati Uniti, e come si diffusero in tutta la civiltà occidentale.[3] Lo studio è cominciato dagli Stati Uniti, ma varrebbe la pena di considerare la stessa situazione in altri paesi, cercando di dare la misura della sua importanza e verificare la sua ampiezza politica ed economica.

Andiamo un poco più lontano. Non solamente sono esistite queste istituzioni industriali e accanto a loro una serie di altre istituzioni, ma queste istituzioni industriali furono in un certo senso perfezionate, e furono dedicati a questo scopo molteplici e instancabili sforzi per la loro costruzione ed organizzazione.

Tuttavia, molto presto, si vide che esse non erano attuabili né governabili. Si scoprì che dal punto di vista economico rappresentavano un carico troppo pesante e che la struttura rigida di queste fabbriche-prigioni conduceva inesorabilmente alla rovina delle imprese. Infine scomparvero. In effetti, con lo scatenarsi della crisi di produzione che obbligò a liberarsi di una quantità di operai, a ristrutturare i sistemi produttivi e ad adattare il lavoro al ritmo sempre più accelerato della produzione, queste enormi case, con un numero fisso di operai e un'infrastruttura montata in modo definitivo, diventarono assolutamente inutili. Si optò per farle scomparire, conservando in qualche modo alcune delle funzioni che svolgevano. Si orga-

3 Il riferimento è a E. GOFFMAN, *Asylums, Essays on the social situation of mental patients and other inmates*, New York 1961.

nizzarono tecniche collaterali o marginali per assicurare, nel mondo industriale, le funzioni di internato, reclusione e osservazione della classe operaia, che all'inizio erano svolte da queste istituzioni rigide, chimeriche, un po' utopiche. Si presero alcune misure, come la creazione di città operaie, casse di risparmio e cooperative di assistenza, oltre tutta una serie di mezzi diversi con i quali si cercò di fissare la classe operaia, il proletariato in formazione, nel corpo stesso dell'apparato di produzione.

La seguente è una domanda che ha bisogno di una risposta: quale era l'obiettivo di questa istituzione della reclusione nelle sue due forme, la forma compatta e forte che appare agli inizi del XIX secolo (e persino dopo in istituzioni quali le scuole, gli ospedali psichiatrici, i riformatori, le prigioni, ecc.) e la forma blanda e diffusa, come quella che si trova in istituzioni come la città operaia, la cassa di risparmio o la cooperativa di assistenza?

A prima vista, si potrebbe dire che questa reclusione moderna, che appare nel XIX secolo nelle istituzioni che ho menzionato, è una diretta eredità di due correnti o tendenze che troviamo nel XVIII secolo: la tecnica francese di internamento e il procedimento di controllo di tipo inglese. Nella conferenza precedente ho cercato di spiegare come si originò in Inghilterra la sorveglianza sociale nel controllo esercitato dai gruppi religiosi su se stessi, soprattutto tra i gruppi religiosi dissidenti, e come in Francia la sorveglianza e il controllo fossero esercitati da un apparato di Stato, fortemente investito da interessi particolari, che faceva valere come sanzione principale l'internamento in prigioni ed altre istituzioni di reclusione. Si può dire, di conseguenza, che la reclusione del XIX secolo è una combinazione del controllo morale e sociale nato in Inghilterra e dell'istituzione tipicamente francese e statale della reclusione in un locale, in un edificio, in un'istituzione, in uno spazio chiuso.

Tuttavia, il fenomeno che si verificò nel XIX secolo comporta una novità in relazione alle sue origini. Nel sistema inglese del XVIII secolo il controllo si esercita da parte del gruppo su di un individuo, o su individui che appartengono a questo gruppo. Questa, almeno, era la situazione iniziale, alla fine del XVII e agli inizi del XVIII secolo. I quaccheri e i metodisti esercitavano il loro controllo sempre su coloro che appartenevano ai loro gruppi o si trovavano nello spazio sociale o economico del gruppo. Solo più tardi si produce questo spostamento delle istanze verso l'alto, verso lo Stato. Il fatto che un individuo appartenesse a un gruppo lo rendeva soggetto di sorveglianza da parte del suo stesso gruppo. Nelle istituzioni che si formano nel XIX secolo la condizione di membro di un gruppo non rende il suo titolare passibile di sorveglianza; al contrario, il fatto di essere un individuo indica proprio che la persona in questione è inserita in un'istituzione, la quale a sua volta ha il compito di costituire il gruppo, la collettività che sarà sorvegliata. Si entra nella scuola, nell'ospedale o nella prigione in quanto si è un individuo. Queste, a loro volta, non sono forme di sorveglianza del gruppo a cui si appartiene, bensì sono la struttura di sorveglianza che, nel convocare gli individui e nell'integrarli,

li costituirà secondariamente come gruppo. Vediamo così come si stabilisce una differenza sostanziale tra due momenti nella relazione tra sorveglianza e gruppo.

Nella stessa maniera, in relazione al modello francese, l'internamento del XIX secolo è abbastanza diverso da quello che si presentava in Francia nel XVIII secolo. In quest'epoca, quando si internava qualcuno si trattava sempre di un individuo emarginato dalla sua famiglia, dal suo gruppo sociale, dalla comunità alla quale apparteneva; era qualcuno fuori dalla regola, emarginato per la sua condotta, il suo disordine, la sua vita irregolare. L'internamento rispondeva a questa emarginazione di fatto con una specie di emarginazione di secondo grado, di castigo. Era come se si dicesse ad un individuo: «Visto che ti sei separato dal tuo gruppo, ti separeremo provvisoriamente o definitivamente dalla società». Di conseguenza, possiamo dire che nella Francia di quest'epoca c'era una reclusione di esclusione.

Nella nostra epoca tutte queste istituzioni (fabbrica, scuola, ospedale psichiatrico, ospedale, prigione) non hanno la finalità di escludere, ma piuttosto di «fissare» gli individui. La fabbrica non esclude gli individui, li lega ad un apparato di produzione. La scuola non esclude gli individui, li vincola ad un apparato di correzione e normalizzazione. E lo stesso accade con il riformatorio e la prigione. Sebbene gli effetti di queste istituzioni siano l'esclusione dell'individuo, la loro prima finalità era di fissarli in un apparato di normalizzazione degli uomini: la fabbrica, la scuola, la prigione o gli ospedali hanno per obiettivo quello di legare l'individuo al processo di produzione e, insieme, al processo di formazione o correzione dei produttori stessi.

Di conseguenza, è lecito opporre la reclusione del XVIII secolo, che esclude gli individui dal circolo sociale, a quella che appare nel XIX secolo, che ha per funzione quella di legare gli individui agli apparati di produzione a partire dalla formazione e correzione dei produttori: si tratta, allora, di un'inclusione per esclusione. Ecco perché opporrò la reclusione al sequestro: la reclusione del XVIII secolo, diretta essenzialmente ad escludere gli emarginati o rafforzare l'emarginazione, e il sequestro del XIX secolo, la cui finalità è l'inclusione e la normalizzazione.

Infine esiste un terzo gruppo di differenze riguardo al XVIII secolo, che dà una configurazione originale alla reclusione del XIX secolo. Nell'Inghilterra del XVIII secolo esisteva un processo di controllo che era, all'inizio, chiaramente extra-statale e persino anti-statale: una specie di reazione difensiva dei gruppi religiosi di fronte alla dominazione dello Stato, per mezzo della quale questi gruppi si assicuravano il proprio controllo. Al contrario, in Francia c'era un apparato fortemente statalizzato, almeno nella sua forma e nei suoi strumenti (si ricordi l'istituzione della *lettre de cachet*). Dunque, una formula assolutamente extra-statale in Inghilterra, e una formula assolutamente statale in Francia. Nel XIX secolo appare qualcosa di nuovo, molto più blando e ricco; una serie di istituzioni che non si può definire con esattezza se siano statali o extra-statali, o se formino parte o no dell'apparato dello Stato.

Per esempio, in Francia il controllo statale delle istituzioni pedagogiche fondamentali fu motivo di un conflitto che dette luogo ad un complicato gioco politico. Tuttavia, al livello in cui mi colloco, questa questione non è degna di considerazione: non mi sembra che questa differenza sia molto importante. Il lato veramente nuovo e interessante è, in realtà, il fatto che lo Stato e ciò che non è statale si confondano e si intersecano all'interno di queste istituzioni. Più che istituzioni statali o non statali dovrei parlare di rete istituzionale di sequestro, che è infra-statale; la differenza tra ciò che è e ciò che non è apparato dello Stato non mi sembra importante per l'analisi delle funzioni di questo apparato generale del sequestro, della rete di sequestro all'interno della quale è rinchiusa la nostra esistenza.

A che servono questa rete e queste istituzioni? Possiamo caratterizzare la funzione delle istituzioni nel seguente modo: in primo luogo, le istituzioni (pedagogiche, mediche, penali e industriali) hanno la curiosa proprietà di contemplare il controllo e la responsabilità sulla totalità o la quasi totalità del tempo degli individui; pertanto sono delle istituzioni che si incaricano, in un certo modo, di tutta la dimensione temporale della vita degli individui.

Rispetto a ciò penso che sia lecito opporre la società moderna alla società feudale. Nella società feudale, e in molte di quelle società che gli etnologi chiamano "primitive", il controllo degli individui si realizza fondamentalmente a partire dall'inserimento locale, cioè per il fatto che appartengono ad un determinato luogo. Il potere feudale si esercita sugli uomini nella misura in cui appartengono ad una certa terra: la registrazione geografica degli uomini equivale ad una localizzazione. Al contrario, la società moderna che si forma agli inizi del XIX secolo è, in fondo, indifferente o relativamente indifferente all'appartenenza spaziale degli individui; non si interesse assolutamente del controllo spaziale di questi, nel senso di assegnare loro l'appartenenza ad una terra, ad un luogo, ma semplicemente perché ha bisogno che gli uomini mettano il loro tempo a sua disposizione. È necessario che il tempo sia registrato dall'apparato di produzione, che questo possa utilizzare il tempo di vita, il tempo di esistenza degli uomini. Questo è il senso e la funzione del controllo che si esercita. Due sono le cose necessarie per la formazione della società industriale: da un lato è necessario che il tempo degli uomini sia messo sul mercato e offerto ai compratori, i quali, a loro volta, lo scambieranno per un salario; dall'altra parte è necessario che il tempo si trasformi in lavoro. A ciò si deve il problema delle tecniche di massimo sfruttamento del tempo in tutta una serie di istituzioni.

Si ricordi l'esempio che ho riferito: in esso si trova questo fenomeno nella sua forma più compatta, allo stato puro. Un'istituzione compra una volta per tutte, e per il prezzo di un premio, il tempo esaustivo della vita dei lavoratori, dalla mattina alla sera e dalla sera alla mattina. Lo stesso fenomeno si trova in altre istituzioni: nelle istituzioni pedagogiche chiuse, che si apriranno a poco a poco con il trascorrere del secolo, nei riformatori, negli orfano-

trofi e nelle prigioni. Abbiamo inoltre alcune forme diffuse, in particolare sorte a partire dal momento in cui si vide che non era possibile amministrare quelle fabbriche-prigioni e si dovette ritornare ad un tipo di lavoro convenzionale, in cui le persone arrivano la mattina, lavorano e lasciano il lavoro al cader del sole. Allora vediamo come si moltiplicano le istituzioni in cui il tempo delle persone è controllato, benché non lo si sfrutti effettivamente nella sua totalità, per farlo diventare tempo di lavoro. Durante il XIX secolo si dettano una serie di misure volte a sopprimere le feste e a diminuire il tempo di riposo. Una tecnica molto sottile si elabora durante questo secolo per controllare i risparmi degli operai: da un lato, affinché l'economia avesse la necessaria flessibilità, era necessario che in periodi di crisi si potessero licenziare gli individui; ma, d'altro canto, affinché gli operai potessero ricominciare il lavoro alla fine di questo necessario periodo di disoccupazione e non morissero di fame per mancanza di entrate, era necessario assicurare loro delle riserve. A ciò è dovuto l'aumento di salario che si verifica chiaramente in Inghilterra negli anni '40 e in Francia nei dieci anni successivi. Ma una volta assicurato il fatto che gli operai avranno denaro, bisogna fare attenzione che non utilizzino i loro risparmi prima del momento in cui rimangono disoccupati. Gli operai non devono usare i loro risparmi quando pare a loro (per esempio, per fare uno sciopero o celebrare delle feste). Sorge allora la necessità di controllare i risparmi dell'operaio ed avviene allora, negli anni '20 del secolo scorso e soprattutto a partire dagli anni '40 e '50, la creazione delle casse di risparmio, delle cooperative di assistenza, ecc., che permettono di drenare le economie degli operai e controllare come sono utilizzate. In questo modo il tempo dell'operaio (non solo il tempo del suo giorno lavorativo, ma anche quello della sua intera vita), potrà essere utilizzato nella migliore maniera possibile dall'apparato della produzione. Ed è così che, attraverso queste istituzioni apparentemente volte a procurare protezione e sicurezza, si stabilisce un meccanismo per il quale tutto il tempo dell'esistenza umana è messo a disposizione del mercato del lavoro e delle relative esigenze. La prima funzione di queste istituzioni del «sequestro» è lo sfruttamento della totalità del tempo. Si potrebbe mostrare, ugualmente, come il meccanismo del consumo e la pubblicità esercitano questo controllo generale del tempo nei paesi sviluppati.

La seconda funzione delle istituzioni di sequestro non consiste più nel controllare il tempo degli individui, ma semplicemente i loro corpi. C'è qualcosa di molto curioso in queste istituzioni, ed è che, anche se apparentemente sono tutte specializzate (le fabbriche sono fatte per produrre, gli ospedali psichiatrici e non per curare, le scuole per insegnare, le prigioni per castigare), il loro funzionamento suppone una disciplina generale dell'esistenza che supera ampiamente le finalità per le quali furono create. Risulta molto curioso osservare, per esempio, come l'immoralità (l'immoralità sessuale) fu un problema considerevole per i proprietari delle fabbriche agli inizi del XIX secolo. E questo non solo in funzione dei problemi di na-

scita, che allora si controllavano molto male, almeno a livello dell'incidenza demografica; il problema è che la classe padronale non sopportava il libertinaggio operaio, la sessualità operaia. È sintomatico che negli ospedali, psichiatrici e non, che sono stati concepiti per curare, il comportamento sessuale, l'attività sessuale sia proibita. Si possono invocare ragioni di igiene, ma ciò nonostante, queste ragioni sono marginali in relazione ad una specie di decisione generale fondamentale, universale, che un ospedale, psichiatrico e non, deve incaricarsi non solo della funzione particolare che della struttura esercita sugli individui, ma anche del controllo della totalità della loro esistenza. Per quale ragione non si insegna solo a leggere nelle scuole, ma si obbligano anche le persone a lavarsi? In questo caso c'è una sorta di polimorfismo, polivalenza, indiscrezione, non discrezione, di sincretismo di questa funzione di controllo dell'esistenza.

Ma se analizziamo da vicino le ragioni per le quali tutta l'esistenza degli individui è controllata da queste istituzioni, vedremo che, in fondo, si tratta non solo di un'appropriazione o di uno sfruttamento della massima quantità di tempo, ma anche di controllo, formazione, valorizzazione, secondo un determinato sistema, del corpo dell'individuo. Se facessimo una storia del controllo sociale del corpo, potremmo mostrare che, fino al XVIII secolo incluso, il corpo degli individui è fondamentalmente la superficie di registrazione di supplizi e pene; il corpo era stato fatto per essere tormentato e castigato. Già nelle istanze di controllo che sorgono nel XIX secolo, il corpo acquista un significato totalmente differente e smette di essere quello che deve essere tormentato, per diventare qualcosa che deve essere formato, riformato, corretto, un corpo che deve acquisire attitudini, ricevere certe qualità, qualificarsi come corpo capace di lavorare. Vediamo apparire così, chiaramente, la seconda funzione. La prima funzione del sequestro era di sfruttare il tempo in modo che il tempo degli uomini, quello vitale, si trasformasse in tempo di lavoro. La funzione di trasformazione del corpo in forza-lavoro risponde alla funzione di trasformazione del tempo in tempo di lavoro.

La terza funzione di queste istituzioni di sequestro consiste nella creazione di un nuovo e curioso tipo di potere. Quale è la forma di potere che si esercita in queste istituzioni? Un potere polimorfo, polivalente. In alcuni casi c'è da un lato un potere economico: in una fabbrica il potere economico offre un salario in cambio di un tempo di lavoro, dentro un apparato di produzione che appartiene al proprietario. Oltre a questo, esiste un potere economico di un altro tipo: il carattere di pagamento del trattamento in certe istituzioni ospedaliere. Ma, d'altra parte, in tutte queste istituzioni c'è un potere che non è solo economico, ma anche politico. Le persone che dirigono queste istituzioni si arrogano il diritto di dare ordini, stabilire regolamenti, prendere misure, espellere alcuni individui ed accettarne altri, ecc. In terzo luogo, questo stesso potere politico ed economico, è anche giuridico. In queste istituzioni non solo si danno ordini, si prendono decisioni e si garantiscono funzioni tali come l'apprendistato o la produ-

zione; si ha anche il diritto di castigare e ricompensare, o di far presentare mediante mandato di comparizione. Il micropotere che funziona all'interno di queste istituzioni è, allo stesso tempo, un potere giuridico.

Risulta sorprendente verificare ciò che accade nelle prigioni, dove si inviano gli individui che sono stati giudicati da un tribunale, ma che, ciò nonostante, cadono sotto l'osservazione di un micro-tribunale permanente, costituito dai guardiani e dal direttore della prigione, che giorno e notte li castigano a seconda del loro comportamento. Anche il sistema scolastico si basa su una specie di potere giudiziario: per tutto il tempo si castiga e si ricompensa, si valuta, si classifica, si dice chi è il migliore e chi il peggiore. Potere giudiziario che, di conseguenza, duplica il modello del potere giuridico. Per quale ragione per insegnare qualcosa a qualcuno bisogna castigarlo o ricompensarlo? Il carattere sistematico sembra evidente, ma se riflettiamo vediamo che l'evidenza si dissolve; leggendo Nietzsche vediamo che si può concepire un sistema di trasmissione del sapere che non si colloca nel seno di un apparato sistematico di potere giuridico, politico o economico.

In ultimo, c'è una quarta caratteristica del potere. Potere che in qualche modo attraversa ed anima questi altri poteri. Si tratta di un potere epistemologico, un potere di estrarre un sapere da e su questi individui, già sottomessi all'osservazione e controllati da questi differenti poteri. Ciò si produce in due maniere. Per esempio, in una istituzione come la fabbrica, il lavoro dell'operaio e il sapere che questi sviluppa intorno al proprio lavoro, gli avanzamenti tecnici, le piccole invenzioni e scoperte, i micro-adattamenti che può fare nel corso del suo lavoro, sono immediatamente annotati e registrati e, di conseguenza, estratti dalla sua pratica dal potere che si esercita su di lui attraverso la sorveglianza. Così, a poco a poco, il lavoro dell'operaio è assunto da un certo sapere della produttività, sapere tecnico della produzione che permetterà un rafforzamento del controllo. Verifichiamo in questo modo come si forma un sapere estratto dagli individui stessi, partendo dal loro stesso comportamento.

Oltre a questo, c'è un secondo sapere che si forma con l'osservazione e classificazione degli individui, con la registrazione, analisi e paragone dei loro comportamenti. A fianco a questo sapere tecnologico, proprio di tutte le istituzioni di sequestro, nasce un sapere di informazione, in qualche modo clinico: quello della psichiatria, della psicologia, della psico-sociologia, della criminologia, ecc. Gli individui sui quali si esercita il potere possono essere il luogo da dove si estrae il sapere che essi stessi formano, e che sarà ritrascritto e accumulato secondo nuove norme; oppure essi possono essere oggetto di un sapere che permetterà a sua volta nuove forme di controllo. Per esempio, c'è un sapere psichiatrico che nacque e si sviluppò fino a Freud, il quale produsse la prima rottura. Il sapere psichiatrico si formò partendo da un campo di osservazione esercitata praticamente ed esclusivamente dai medici che detenevano il potere in un luogo istituzionale chiuso: l'asilo o l'ospedale psichiatrico. La pedagogia si formò ugualmente, partendo dagli stessi adattamenti del bambino ai com-

piti scolastici; adattamenti che, osservati ed estratti dal suo comportamento, diventarono in seguito leggi di funzionamento delle istituzioni e delle forme di potere esercitate su di lui.

In questa terza funzione delle istituzioni di sequestro, attraverso i giochi di potere e sapere (potere multiplo e sapere che interferisce e si esercita simultaneamente in queste istituzioni), abbiamo la trasformazione del tempo del lavoro e della forza del lavoro e la sua integrazione nella produzione. Che il tempo della vita diventi tempo di lavoro; che questo, a sua volta, si trasformi in forza di lavoro e che la forza di lavoro passi ad essere forza produttiva: tutto questo è possibile per il gioco di una serie di istituzioni che, schematicamente e globalmente, si definiscono come istituzioni di sequestro. Credo che, quando esaminiamo da vicino queste istituzioni di sequestro, ci imbattiamo sempre in un tipo di coinvolgimento generale, un gran meccanismo di trasformazione, qualunque sia il punto di inserimento o di applicazione particolare di queste istituzioni: come fare del tempo e del corpo degli uomini, della loro vita, una forza produttiva. Il sequestro assicura questo insieme di meccanismi.

Per concludere, svilupperò sinteticamente alcune considerazioni. In primo luogo, credo che questa analisi permetta di spiegare l'apparizione della prigione, un'istituzione che, come abbiamo visto, risulta essere abbastanza enigmatica. Com'è possibile che, partendo da una teoria di diritto penale come quella di Beccaria, si possa arrivare a qualcosa di così paradossale come la prigione? Come si poté imporre un'istituzione così paradossale e piena di inconvenienti ad un diritto penale che, in apparenza, era rigorosamente razionale? Come si poté imporre un progetto di prigione correttiva alla razionalità legalista di Beccaria? A mia opinione, la prigione si impose semplicemente perché era la forma concentrata, esemplare, simbolica, di tutte queste istituzioni di sequestro create nel XIX secolo. Di fatto, la prigione è isomorfa a queste istituzioni. Nel grande panoptismo sociale, la cui funzione è proprio la trasformazione della vita degli uomini in forza produttiva, la prigione svolge un ruolo molto più simbolico ed esemplare che economico, penale o correttivo. La prigione è l'immagine della società, la sua immagine invertita: un'immagine trasformata in minaccia. La prigione enuncia due discorsi: «Ecco che cosa è la società; voi non potete criticarmi visto che io faccio unicamente quello che vi fanno giornalmente nella fabbrica, nella scuola, ecc. Io sono dunque innocente, sono appena un'espressione di un consenso sociale». Nella teoria della penalità o della criminologia si trova precisamente ciò, l'idea che la prigione non è una rottura con ciò che accade tutti i giorni. Ma, allo stesso tempo, la prigione produce un altro discorso: «La miglior prova che voi non siete in prigione è che io esisto come istituzione particolare separata dalle altre, destinata solo a coloro che commisero una mancanza contro la legge».

Così la prigione si assolve dall'essere tale, perché somiglia al resto, e allo stesso tempo assolve le altre istituzioni dall'essere prigioni, perché si presenta come valida unicamente per coloro che hanno commesso una mancanza.

Questa ambiguità nella posizione della prigione mi sembra che spieghi il suo incredibile successo, la facilità con la quale fu accettata nonostante che, dalla sua apparizione all'epoca in cui si svilupparono le grandi istituzioni penali (dal 1817 al 1830), tutti sapessero quali erano i suoi inconvenienti e il suo carattere funesto e dannoso. Questa è la ragione per la quale la prigione può essere inclusa e di fatto si include nella piramide dei panoptismi sociali.

La seconda conclusione è più polemica. Qualcuno ha detto: l'essenza completa dell'uomo è il lavoro. In verità questa tesi è stata enunciata da molti: la troviamo in Hegel, nei post-hegeliani, ed anche in Marx, in ogni caso nel Marx di un certo periodo, direbbe Althusser. Siccome io non mi interesso degli autori, ma del funzionamento degli enunciati, poco importa chi lo disse e quando. Ciò che io vorrei che fosse chiaro è che il lavoro non è affatto l'essenza concreta. Affinché gli uomini siano effettivamente collocati nel lavoro e legati ad esso, è necessaria un'operazione o una serie di operazioni complesse attraverso le quali gli uomini si trovano realmente, non in una maniera analitica ma sintetica, vincolati all'apparato di produzione per il quale lavorano. Affinché l'essenza dell'uomo si possa rappresentare come lavoro è necessaria l'operazione o la sintesi operata da un potere politico.

Pertanto, credo che non si possa ammettere puramente e semplicemente l'analisi tradizionale del marxismo, il quale suppone che, essendo il lavoro l'essenza concreta dell'uomo, il sistema capitalistico è quello che trasforma questo lavoro in guadagno, plus-guadagno o plus-valore. In effetti, il sistema capitalistico penetra molto più profondamente nella nostra esistenza. Così come si instaurò nel XIX secolo, questo regime si vide obbligato ad elaborare un'insieme di tecniche politiche, tecniche di potere, per le quali l'uomo è legato al lavoro, per le quali il corpo e il tempo degli uomini diventano tempo di lavoro e forza di lavoro e possono essere effettivamente utilizzati per trasformarsi in plus-guadagno. Ma perché vi sia plus-guadagno, è necessario che ci sia sub-potere, ed è necessario che a livello dell'esistenza dell'uomo si sia stabilita una trama di potere politico microscopico, capillare, capace di fissare gli uomini all'apparato di produzione, facendo di essi agenti produttivi, lavoratori. Il legame tra uomo e lavoro è sintetico, politico: è un legame operato dal potere. Non c'è plus-guadagno se non c'è sub-potere. Quando parlo di sub-potere mi riferisco a questo potere che ho descritto, e non mi riferisco a quello che tradizionalmente si conosce come potere politico: non si tratta di un apparato di Stato, né della classe al potere, ma dell'insieme di piccoli poteri ed istituzioni situate al livello più basso. Finora ho cercato di fare l'analisi del sub-potere come condizione di possibilità del plus-guadagno.

L'ultima conclusione è che questo sub-potere, condizione del plus-guadagno, nel suo stabilirsi ed entrare in funzione provocò la nascita di una serie di saperi (sapere dell'individuo, della normalizzazione, sapere correttivo) che si moltiplicarono in queste istituzioni del sub-potere, facendo in modo che nascessero le cosiddette scienze umane, e l'uomo come oggetto della scienza.

Si può vedere, così, com'è che la descrizione del plus-guadagno implica necessariamente il mettere in questione ed attaccare il sub-potere, e come questo è forzatamente vincolato alla questione delle scienze umane e dell'uomo come oggetto privilegiato e fondamentale di un tipo di sapere. Si può anche vedere (se la mia analisi è corretta) che non possiamo collocare le scienze dell'uomo al livello di un'ideologia che è mero riflesso ed espressione della coscienze delle relazioni di produzione. Se è vero ciò che dico, né questi saperi né queste forme di potere sono in cima alle relazioni di produzione, non le esprimono e non riescono nemmeno a ricondurre ad esse. Questi saperi e questi poteri hanno messo salde radici non solo nell'esistenza degli uomini, ma anche nelle relazioni di produzione. Ed è così in quanto, affinché esistano le relazioni di produzione che caratterizzano le società capitaliste, è necessario che esistano, oltre a certe determinazioni economiche, queste relazioni di potere e queste forme di funzionamento di sapere. Potere e sapere sono solidamente radicati: non si sovrappongono alle relazioni di produzione, ma sono radicati in ciò che le costituisce. Giungiamo così alla conclusione che la suddetta ideologia deve essere riesaminata. L'indagine e l'esame sono proprio forme di sapere-potere che funzionano a livello dell'appropriazione dei beni nella società feudale, e a livello della produzione e della costituzione del plus-guadagno in quella capitalista. Questo è il livello fondamentale nel quale vanno collocate le forme del sapere-potere, così come l'indagine e l'esame.